OS PENSADORES

HEIDEGGER

MARTIN HEIDEGGER

MARTIN HEIDEGGER

CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS

Tradução e notas Ernildo Stein

NOVA CULTURAL

Fundador
VICTOR CIVITA
(1907-1990)

Editora Nova Cultural Ltda.

Rua Paes Leme, 524 - 10º andar
CEP 05424-010 - São Paulo - SP.

Coordenação Editorial: Janice Florido
Chefe de Arte: Ana Suely Dobón
Paginação: Nair Fernandes da Silva

Impressão e acabamento: Gráfica Círculo

ISBN 85-13-00905-9

VIDA E OBRA

Consultoria: Marilena de Souza Chauí

MARTIN HEIDEGGER, filósofo alemão, nasceu em Messkirch (Grão-ducado de Baden), em 1889 e morreu em maio de 1976, em Freiburg-im-Breisgau. Sua formação filosófica foi adquirida na Universidade de Freiburg-im-Breisgau, onde estudou com Edmund Husserl (1859-1938), criador do método fenomenológico, e com Heinrich Rickert (1863-1936), culturalista neokantiano que se preocupava com a fundamentação metodológica da história.

Doutorando-se em 1914, Heidegger publicou, nesse mesmo ano, um pequeno trabalho intitulado *A Teoria do Juízo no Psicologismo — Contribuição Crítico-Positiva à Lógica*. Dois anos depois, habilitou-se para o magistério na Universidade de Freiburg, com uma aula sobre o *Conceito de Tempo nas Ciências Históricas*, e publicou *A Doutrina das Categorias e da Significação em Duns Scot*. Em todos esses trabalhos, transparece a influência do método fenomenológico de Edmund Husserl.

Em 1923, Heidegger assumiu uma das cátedras de filosofia da Universidade de Marburg e começou a projetar-se entre os especialistas, através de interpretações muito pessoais dos pensadores pré-socráticos, como Heráclito de Éfeso (séc. VI a.C.) e Parmênides de Eléia séc. VI a.C.).

Em 1927, publicou seu maior e mais conhecido trabalho (embora inacabado), intitulado *Ser e Tempo*. Essa obra projetou-o de imediato como o mais famoso representante da filosofia existencialista, qualificação que ele mais tarde repudiou.

Em 1928, retornou à Universidade de Freiburg, sucedendo na cátedra ao antigo mestre Husserl. Em 1929, publicou diversas obras: *Que é a Metafísica?* (lição inaugural na cátedra de Freiburg), *Kant e o Problema da Metafísica* e *Sobre a Essência do Fundamento*.

Em 1933, ano da ascensão de Adolf Hitler ao cargo de chanceler da Alemanha, Heidegger foi elevado ao cargo de reitor da Universidade de Freiburg. No discurso de posse — *A Auto-Afirmação da Universidade Alemã* — deu boas-vindas ao advento do nazismo, expressando suas esperanças

numa "completa revolução da existência germânica". Sua passagem pela reitoria durou apenas alguns meses, durante os quais — diz Alasdair MacIntyre, um de seus intérpretes — não só aplaudiu, como participou da destruição da liberdade acadêmica e afastou-se de seu antigo mestre Husserl, que era judeu.

Heidegger publicou, em 1936, *Hölderlin e a Essência da Poesia* e, em 1943, *Sobre a Essência da Verdade*. Antes do término da Segunda Guerra Mundial, passou a viver quase totalmente isolado em sua casa nas montanhas da Floresta Negra. Depois de aposentado como professor emérito da Universidade de Freiburg em 1952, comunicava-se apenas com um restrito círculo de amigos e discípulos. Em 1947, publicou *A Doutrina Platônica da Verdade*, obra à qual se seguiram, entre outras: *Sobre o Humanismo* (1949), *O Caminho do Campo* (1953), *Introdução à Metafísica* (1953), *Que Significa Pensar* (1954), *Sobre a Experiência do Pensar* (1954), *Cursos e Conferências* (1954), *Que É Isto — A Filosofia?* (1956). *Sobre a Questão do Ser* (1956), *Identidade e Diferença* (1957), *O Princípio do Fundamento* (1957), *Sendas Perdidas* (1957), *Serenidade* (1959), *Pelos Caminhos da Linguagem* (1959), *Nietzsche* (1961), *A Questão da Coisa* (1962), *A Tese de Kant Sobre o Ser* (1962), *A Questão do Pensar* (1969) e *Heráclito* (1970), com Eugen Fink.

A Existência Inautêntica

Em várias dessas obras, reaparecem claramente expressões do espírito nacionalista, manifestadas desde 1933, época de ascensão do nazismo ao poder. Na *Introdução à Metafísica* (1953), por exemplo, Heidegger convoca o povo alemão, que ele acredita estar esmagado entre duas gigantescas sociedades de massa — União Soviética e Estados Unidos —, a recriar o grande "começo" do pensamento ocidental. Em outros textos, Heidegger afirma que filosofar só é possível em grego e alemão.

Sem se considerarem as primeiras obras escritas por Heidegger — simples teses acadêmicas sobre a teoria do juízo, o conceito de tempo na história e a filosofia de Duns Scot —, seu pensamento inicia-se através de *Ser e Tempo*, onde coloca como problema filosófico fundamental o problema do ser, seu sentido, sua verdade.

A abordagem do problema do ser, contudo, não é feita por Heidegger como sempre o fora pela metafísica tradicional. A metafísica grega — pensa Heidegger — colocou corretamente a temática do ser e ensaiou respostas, lançando as sementes para a solução do problema. No entanto, o significado autêntico e as conquistas profundas dessas primeiras especulações teriam sido alterados, posteriormente, por razões diversas. Os principais responsáveis pela degeneração da problemática essencial da filosofia seriam os teólogos escolásticos, que teriam trivializado a ontologia, passando a trabalhar com um conceito de ser vazio e abstrato, dentro dos quadros de abordagem sobre a lógica formal.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger aborda o problema do ser, empregando

o método fenomenológico, formulado por seu mestre Edmund Husserl. A Fenomenologia pretende abordar os objetos do conhecimento tais como aparecem, isto é, tais como se apresentam imediatamente à consciência. Isso implicaria, portanto, deixar de lado, "colocar entre parênteses" — como dizia Husserl — toda e qualquer pressuposição sobre a natureza desses objetos. Heidegger acha que as pressuposições, formadas por séculos de metafísica, distanciaram a filosofia do verdadeiro conhecimento do ser.

Aplicado ao problema do ser, o método fenomenológico utilizado por Heidegger leva-o a colocar como ponto de partida de sua reflexão aquele ser que se dá a conhecer imediatamente, ou seja, o próprio homem. O caminho que leva ao ser — pensa Heidegger — passa pelo homem, na medida em que este está sozinho para interrogar-se sobre si mesmo, colocar-se em questão e refletir sobre seu próprio ser. O filósofo deve, portanto, partir da existência humana (na linguagem heideggeriana, *dasein*: "ser-aí"), tal como se dá imediatamente à consciência, a fim de elevar-se até o desvendamento do ser em si mesmo, último objetivo de toda reflexão filosófica. Nesse propósito, Heidegger distingue-se dos pensadores existencialistas, para os quais a reflexão filosófica restringe-se aos limites do próprio homem e exaure-se dentro de suas fronteiras. Heidegger recusou, repentinamente, ser incluído entre os filósofos existencialistas.

Concebida apenas como via de acesso para a descoberta do ser, a análise da existência humana constitui o conteúdo da primeira parte (a única publicada) de *Ser e Tempo*. A primeira seção dessa parte I é dedicada à descrição da vida cotidiana do homem, considerada pelo autor como forma de existência inautêntica. Esta seria constituída por três aspectos fundamentais: a facticidade, a existencialidade e a ruína.

A facticidade consistiria no fato de o homem estar jogado no mundo, sem que sua vontade tenha participado disso. Para Heidegger, mundo não significa o universo físico dos astrônomos, mas o conjunto de condições geográficas, históricas, sociais e econômicas, em que cada pessoa está imersa.

A existencialidade ou transcendência — na terminologia heideggeriana — é constituída pelos atos de apropriação das coisas do mundo, por parte de cada indivíduo. O termo "existencialidade" não é empregado no mesmo sentido em que se diz que uma pedra ou a Lua "existem", mas designa a existência interior e pessoal. Nesse sentido, o ser humano existiria como antecipação de suas próprias possibilidades; existiria na frente de si mesmo e agarraria sua situação como desafio ao seu próprio poder de tornar-se o que deseja. Para Heidegger, o ser humano está sempre procurando algo além de si mesmo; seu verdadeiro ser consiste em objetivar aquilo que ainda não é. O homem seria, assim, um ser que se projeta para fora de si mesmo, mas jamais pode sair das fronteiras do mundo em que se encontra submerso. Trata-se de uma projeção *no* mundo, *do* mundo e *com* o mundo, de tal forma que o eu e o mundo são totalmente inseparáveis.

O terceiro aspecto fundamental revelado pela análise da existência

humana — a ruína — significa o desvio de cada indivíduo de seu projeto essencial, em favor das preocupações cotidianas, que o distraem e perturbam, confundindo-o com a massa coletiva. O *eu* individual seria sacrificado ao persistente e opressivo *eles*. O ser humano, em sua vida cotidiana, seria promiscuamente público e reduziria sua vida à vida com os outros e para os outros, alienando-se totalmente da principal tarefa que seria o tornar-se *si-mesmo*.

Em suma, para Heidegger, a vida cotidiana faz do homem um ser preguiçoso e cansado de si próprio, que, acovardado diante das pressões sociais, acaba preferindo vegetar na banalidade e no anonimato, pensando e vivendo por meio de idéias e sentimentos acabados e inalteráveis, como ente exilado de si mesmo e do ser.

O Homem: Um Ser para a Morte

A análise da existência inautêntica — realizada na primeira seção de *Ser e Tempo* — constitui a parte negativa da escalada para a descoberta heideggeriana do ser. Para encaminhar-se na direção do ser seria necessário desvendar a existência autêntica do homem, aquela que o faz o verdadeiro revelador do ser. Esse é o objetivo da segunda seção da obra, que tem seu núcleo no conceito de angústia.

A angústia — segundo Heidegger — é, dentre todos os sentimentos e modos da existência humana, aquele que pode reconduzir o homem ao encontro de sua totalidade como ser e juntar os pedaços a que é reduzido pela imersão na monotonia e na indiferenciação da vida cotidiana. A angústia faria o homem elevar-se da traição cometida contra si mesmo, quando se deixa dominar pelas mesquinharias do dia-a-dia, até o autoconhecimento em sua dimensão mais profunda. Ao contrário de todos os demais estados de consciência, a angústia jamais seria provocada por qualquer coisa existente, determinada ou determinável. Para Heidegger, o angustiado não somente ignora a razão de seu estado de consciência como também tem certeza de que coisa alguma no mundo está implicada nesse estado. Isso se comprovaria pelo fato de que, na angústia, todas as coisas do mundo aparecem bruscamente como desprovidas de qualquer importância, tornam-se desprezíveis e dissolvem-se em nulidade absoluta. O próprio angustiado desapareceria de cena, na medida em que seu eu habitual, composto pelas preocupações, desejos e ambições cotidianos e vulgares, passa a ser considerado como insignificante. A própria dissolução do eu nas coisas do mundo e nas trivialidades impede-o de localizar a causa de sua angústia. O que ameaça o angustiado — diz Heidegger — está em tudo e em lugar algum, ao mesmo tempo. Não se pode dizer que a angústia se aproxima ou se distancia; ela é onipresente. Por isso, envolve o homem com um sentimento de estranheza radical. Todos os socorros e todas as proteções são ineficazes para debelá-la; o homem sente-se completamente perdido e desvalido.

Não tendo coisa alguma do mundo como causa, a angústia teria sua fonte no mundo como um todo e em estado puro. O mundo surge diante do homem, aniquilando todas as coisas particulares que o rodeiam e, portanto, apontando para o nada. O homem sente-se, assim, como um *ser-para-a-morte*.

A partir desse estado de angústia, abre-se para o homem, segundo Heidegger, uma alternativa: fugir de novo para o esquecimento de sua dimensão mais profunda, isto é, o ser, e retornar ao cotidiano; ou superar a própria angústia, manifestando seu poder de transcendência sobre o mundo e sobre si mesmo. Aqui surge um dos temas-chave de Heidegger: o homem pode transcender, o que significa dizer que o homem está capacitado a atribuir um sentido ao ser. O homem está naturalmente fora de si mesmo, sobre o mundo, em relação direta com o mundo que ele produz e para o qual ele se projeta incessantemente: "Produzir diante de si mesmo o mundo é para o homem projetar originariamente suas próprias possibilidades".

Entretanto, nesse projetar-se sobre o mundo, o homem não estaria sozinho. Ele é um *ser-com*, um *ser-em-comum* e isso se manifesta sobretudo no trabalho, mas ainda mais profundamente na solicitude por outrem, fato que conduz ao amor e à comunicação direta. É principalmente em relação a si mesmo e a seu próprio futuro que o homem não cessa de transcender-se. O ser humano jamais seria um ser acabado e nunca seria tudo aquilo que pode ser; estaria sempre diante de uma série infinita de possibilidades, sobre as quais se projeta. Estabelecendo um estado de permanente tensão entre aquilo que o homem é e aquilo que virá a ser, essa projeção constituiria a inquietação. A inquietação estrutura o ser do homem dentro da temporalidade, prendendo-o ao passado, mas, ao mesmo tempo, lançando-o para o futuro. Assumindo seu passado e, ao mesmo tempo, seu projeto de ser, o homem afirma sua presença no mundo. Ultrapassa então o estágio da angústia e toma o destino nas próprias mãos.

A temporalidade constitui, assim, a dimensão fundamental da existência humana, segundo Heidegger. E o filósofo conclui a segunda seção da primeira parte de *Ser e Tempo* com a pergunta: haverá algum caminho que possa levar do tempo existencial ao sentido do ser? Em outros termos, o tempo se revelaria também como o horizonte do ser?

O Ser como Iluminação da Linguagem

As questões colocadas no final da parte publicada de *Ser e Tempo* deveriam ser respondidas noutras seções, planejadas por Heidegger para compor uma obra inteira, que constituísse solução para o problema filosófico fundamental, proposto inicialmente: que é o ser, qual seu sentido e sua verdade? Essas seções, no entanto, jamais foram publicadas, fato que tem levado seus intérpretes a falar de um primeiro e de um segundo Heidegger, bastante diferentes entre si.

O próprio Heidegger recusou a interpretação de que sua suposta segunda fase tenha representado um abandono das propostas contidas em *Ser e Tempo*. Tratar-se-ia, antes, de uma reversão ou conversão, de tal forma que, nas últimas obras, não é a existência humana a porta de entrada para o ser, mas é este mesmo que torna possível a abertura para a compreensão da existência humana.

Heidegger desloca-se, desse modo, da problemática imediata da existência humana, que o ocupou em *Ser e Tempo*, e dirige todas as suas reflexões para o próprio ser. O traço marcante dessas reflexões ontológicas é constituído pela penetração cada vez maior no universo da linguagem, que passa a ser o horizonte no qual se poderia divisar o ser. O ser do "segundo" Heidegger é uma espécie de iluminação da linguagem; não da linguagem científica, que constitui a realidade como objeto, nem da linguagem técnica, que modifica a realidade para aproveitar-se dela. O ser "habita" antes a linguagem poética e criadora, na qual se pode "comemorá-lo", isto é, lembrá-lo conjuntamente, a fim de não se cair no esquecimento. Elevar-se até o ser não seria, portanto, conhecê-lo pela análise metafísica, nem explicá-lo ou interpretá-lo através da linguagem científica. Seria "habitar" nele, através da poesia. Por outro lado, o ser é — para Heidegger — a "casa" que o homem pode habitar, é a "clareira" no meio de um bosque, cujos caminhos não levam a parte alguma. O ser pode aparecer e pode ocultar-se, porém em caso algum é mera aparência: é presença permanente, o horizonte luminoso, no qual todos os entes encontrariam sua verdade. Não é o conjunto dos entes, nem um ente especial, é o "habitar" de todos os entes.

Apesar de envolver o ser na linguagem poética, o "segundo" Heidegger não deixou inteiramente de lado a ontologia. É possível ver no pensamento e na linguagem "comemorativos" do filósofo uma antologia, ainda que negativa, isto é, que diz o que o ser não é. Nas últimas obras escritas por Heidegger, o ser não é apresentado como ente algum, nem o princípio dos entes, nem o fundo da realidade. Não é também algo inefável, pois é aquilo que torna possível a linguagem, sendo o responsável por o homem falar sobre as coisas. Não sendo ente algum, nem princípio dos entes, o ser, de certa forma, identifica-se com o nada, mas, apesar disso, ele é. O ser é um mistério, no sentido de que não pode ser compreendido através de nenhum ente. O ser do qual se fala, é, até certo ponto, a própria realidade; não está oculto atrás dos entes, sendo os próprios entes enquanto presentes. Essa presença transcorreria dentro da história e teria um destino, que se confundiria com a história e o destino do pensar essencial, enquanto pensamento e linguagem "comemorativos". O pensar essencial seria o pensar que "joga" com o ser e se reflete nele, fazendo-o, ao mesmo tempo, surgir.

CRONOLOGIA

1889 — *Martin Heidegger nasce em Messkirch, a 26 de setembro.*
1914 — Início da Primeira Guerra Mundial.
1915 — *Heidegger torna-se livre-docente na Universidade de Freiburg.*
1918 — Término da Primeira Guerra Mundial.
1923 — *Heidegger torna-se professor em Marburg.*
1927 — *Publica a primeira parte de* Ser e Tempo.
1928 — *Torna-se professor na Universidade de Freiburg.* Trotsky é deportado para a Sibéria.
1929 — *Heidegger publica* Kant e o Problema da Metafísica.
1933 — *Heidegger torna-se o primeiro reitor nacional-socialista da Universidade de Freiburg.* Adolf Hitler é eleito chanceler da Alemanha. Em Portugal, promulga-se uma nova constituição que estabiliza a ditadura fascista de Salazar.
1934 — *Após dez meses de reitoria, demite-se por discordância com o regime.*
1939 — Inicia-se a Segunda Guerra Mundial. Morte do papa Pio XI.
1945 — Fim da Segunda Guerra Mundial. Em Alamogordo, realiza-se a primeira experiência com a bomba atômica.
1949 — Mao Tsé-tung funda a República Popular da China.
1953 — *Heidegger publica a* Introdução à Metafísica.
1956 — *É editado* Que É Isto — A Filosofia? *de Heidegger.*
1962 — *Publica a* Questão da Coisa.
1976 — *Morre em Freiburg.*

Bibliografia

MACINTYRE, A.: *Existentialism* in: *A Critical History of Western Philosophy*, editado por D. J. O'Connor, The Free Press of Glencoe, Nova York, 1964.
MORA, J. F.: *Heidegger* in: *Diccionario de Filosofia*, 2 vols., Editorial Sudamericanam, Buenos Aires, 1969.
WAELHENS, A. DE: *La Philosophie de Martin Heidegger*, Publications Universitaires de Louvain, 1955.
GRENE, M.: *Heidegger*, Nova York, 1957.
LANGAN, T.: *The Meaning of Heidegger*, Nova York, 1959.
WYSCHOGROD, M.: *Kierkegaard and Heidegger*, Nova York, 1954.
VYCINAS, V.: *Earth and Golds*. The Hague, 1961.
KAUFMANN, W.: *From Shakespeare to Existencialism*, capítulo 17, Boston, 1959.
LOWITH, K.: *Heidegger, Pensador de um Tiempo Indigente*, 1958.
WAHL, J.: *Ver la Fin de l'Ontologie. Étude sur l'introdution dans la Métaphysique par Heidegger*, 1956.
CORVEZ, M.: *La Philosophia de Heidegger*, 1961,
CHAPELE, A.: *L'Ontologie Phénoménologique, de Heidegger*, 1962,
MANNO, M.: *Heidegger e la Filosofia*, 1962.
STEIN, E.: *A Questão do Método na Filosofia, — Um estudo do Modelo Heideggeriano*, São Paulo, 1972

MARTIN HEIDEGGER

CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS

Tradução e notas: Ernildo Stein

Nota Introdutória

Em nossa época observamos um processo de despersonalização do filosofar. Em conseqüência, a figura do pensador solitário, que empolga e arrasta as massas acadêmicas, perde em importância ou tende a desaparecer. Em seu lugar aparecem os trabalhos coletivos e a filosofia assume o papel de regulador de um fecundo labor interdisciplinar.

Heidegger terá sido uma das últimas grandes figuras que, contra sua vontade pessoal, tornou-se um ponto de partida para diversos debates decisivos no cenário da filosofia acadêmica do século XX. É verdade, o filósofo foi a testemunha de uma época; mais pelo conteúdo de suas análises, que pelo estilo pessoal de comportamento. Retirado na província, irradiou, através dos alunos de muitos países do mundo, que o vinham procurar, uma temática que se matizaria, de acordo com os ambientes para onde era levada.

Situado entre as duas grandes guerras, envolveu o motivo central de sua interrogação com uma linguagem muito ao gosto da época e com análises históricas e existenciais que pareciam refletir a angústia do mundo de então. O jargão expressionista e o elemento patético de certos temas de sua obra capital, Ser e Tempo, *foram tão rapidamente assimilados que terminariam encobrindo a questão central que movia as intenções do filósofo: a questão do ser. Não foi esta, mas aspectos existenciais, antropológicos, éticos que formaram a moldura em que foi recebido* Ser e Tempo, *antes e sobretudo, após a II Guerra Mundial.*

Para melhor compreender a posição do pensador e de sua obra, convém situá-lo na vertente de uma idéia que nasceu com Dilthey e Nohl, e se bifurcou em dois traços antagônicos, que ainda hoje correm paralelos, sem esperança de uma confluência. De Dilthey e Nohl, receberam Heidegger e Carnap a idéia da superação da Metafísica. Tomada como tarefa, esta idéia desdobrou-se, de maneira bem diferente, nos dois filósofos, gerando, nos seus seguidores, duas tendências separadas por barreiras intransponíveis até hoje.

Heidegger, por influência dos contatos com a crítica de Nietzsche ao platonismo e cristianismo e com a polêmica de Kierkegaard com a filosofia reflexiva do idealismo especulativo, moldou uma forma muito original de superação da Metafísica. O filósofo convenceu-se de que, até o seu tempo, toda a história da ontologia não passara de uma teologia e que, com os neokantianos, caíra numa

teoria do conhecimento. A Metafísica era esta história da ontologia como onto-teo-logia. Heidegger propôs uma ontologia fundamental que, através de uma analítica existencial, preparasse um modo de colocar a questão do ser. Então, conduzido pela análise do tempo, procederia a uma destruição da ontologia da tradição, superando, assim, a Metafísica. Num processo regressivo, o filósofo realizou, utilizando-se de um método fenomenológico husserliano radicalizado e transformado, um adentramento nas camadas da existência, de um lado, e na história da filosofia, de outro. Ambas as incursões revelaram a questão esquecida: a questão do ser. A temporalidade como sentido da preocupação que constitui o ser do ser-aí tornar-se-ia o horizonte para a interrogação do ser; e a questão do ser fora precisamente esquecida por uma falsa solução dada ao problema no tempo na história da Metafísica ocidental.

Deste modo, Heidegger move-se sempre em dois níveis; ao nível da análise da existência e ao nível da análise da história da filosofia. Seu método lhe permite este modo paralelo e reciprocamente imbricado de interrogação. Pois conduz-se no modelo binário de velamento e desvelamento: há um encobrimento radical, ao nível da existência, e outro, ao nível da história da Metafísica. Este encobrimento vela a questão do ser, no plano da existência e no plano da história. A superação da Metafísica mostrará que o ser sempre se vela no ente e que o homem tende a esquecer este velamento. Importa pensar o ser velando-se sempre e não propriamente expô-lo à luz da objetivação, o que seria confundi-lo com o ente.

Carnap entenderia de maneira bem diferente a questão da superação da Metafísica. Propôs sua solução no conhecido ensaio de 1932: Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem. *Todo o movimento neopositivista, inspirado em Frege, levado avante por Wittgenstein através do Círculo de Viena, encaminha-se nesta direção: a Metafísica constitui-se de proposições destituídas de sentido. A análise lógica de suas proposições levará à sua superação. Realizada esta tarefa, o pensamento neopositivista envereda pelo caminho fecundo do pensamento lógico e da filosofia das ciências.*

Enquanto a filosofia das ciências põe todo o seu empenho em promover a atividade científica na era da técnica, através dos subsídios indispensáveis da reflexão metodológica, Heidegger vê, em todo este processo, um signo do esquecimento do ser. Sua crítica à inelutável invasão do planeta pelo domínio da técnica não deve ser vista como postura anticientífica ou simplesmente reacionária e pessimista; ele quer salvar um espaço essencial para o humano, que não pode ser dissolvido no processo tecnocrático, e nisto coincide singularmente com pensadores neo-hegelianos e neomarxistas. Quando afirma que "a ciência não pensa", não o faz como uma única crítica, mas como uma constatação do que pensa ser a estrutura interna da ciência. Heidegger reconhece o fenômeno da autonomização das ciências do âmbito da filosofia como um acontecimento inevitável e que não possui nada de negativo. O que ele quer impedir é que a razão se instrumentalize inteiramente e perca a visão do todo. Também para Heidegger está morta a possibilidade de uma filosofia primeira, no sentido clássico, e com isto libertou ele o homem e a obra humana de modelos cosmológicos superados.

A recepção das idéias de Heidegger, sobretudo na América Latina, lamentavelmente se orientou no sentido de compreendê-lo como restaurador de uma filosofia primeira e dos mitos ontológicos superados.

Não apenas pelas influências que recebeu, também pelo sentido de abordagem de sua temática, pelas vivências pessoais, pelo nível de consciência política e pelo contexto histórico em que se situava, mas sobretudo pelas pretensões falsas de uma problematização e tematização certas, revela Heidegger traços reacionários. Não é sua passageira adesão ao nacional-socialismo, cujas implicações bem cedo reconheceu que deve ser vista como único elemento de peso no julgamento de sua posição política. Há uma certa sobranceria que lhe vem da consciência de ser "o pastor do ser" que o torna vulnerável quando se trata de fazer juízos históricos que têm a ver com o aqui e agora. Move-se no plano do ser e, a quem se move apenas neste plano, a astúcia da razão mostra muito cedo que lhe faltará o senso da proporção para as coisas humanas, senso que só poderá advir de um conhecimento científico das diversas regiões dos entes. A tentação de apresentar-se como profeta, enquanto se é filósofo, além de absurda é ridícula. E Heidegger nem sempre consegue fugir a esta tentação. É o que muitas vezes mais chama a atenção e encobre sua enorme contribuição para o pensamento do século XX.

Além de recolocar a questão do ser numa dimensão que a libertou das ilusões de uma ontoteologia; e além de estabelecer uma distinção clara entre as questões ontológicas e as questões ônticas; além de libertar definitivamente a filosofia e de separá-la das visões do mundo, Heidegger destruiu o sentido ilusório da metáfora da reconciliação de história e natureza, enquanto ela implica uma busca de identidade absoluta. Esta metáfora, base de todas as utopias, retoma, nele, suas verdadeiras dimensões: o homem deve assumir-se na finitude. É de lamentar que tudo isto tenha permanecido implícito em seu pensamento, faltando-lhe o sentido da mediação, a paciência do conceito, para dar-lhe forma na praxis histórica.

O pensamento do futuro, tão visceral em Ser e Tempo, *nunca chegou a ser concretizado em possíveis formas históricas de reflexão. Não podendo superar Hegel — tendo, contudo, nas mãos, o remédio para a cura da doença do absoluto —, nunca o enfrentou deveras; sempre acabou contornando-o. Por isso tornou-se tão difícil o diálogo com o pensamento marxista não-dogmático e com os neo-hegelianos de Frankfurt. É neles que a idéia utópica de uma reconciliação do homem com a natureza em sentido absoluto deu lugar à idéia da maioridade, do processo de emancipação, da convivência e comunicação sem repressividade. Heidegger abriu o caminho, mas demasiadamente fiel a si mesmo, não chegou à dimensão crítica, onde tomam forma as interrogações humanas no campo da ciência, da técnica, do processo emancipatório, do humanismo, da práxis, enfim.*

Boa parte do caminho que aí está-se trilhando foi antecipado in nuce *pelo filósofo da Floresta Negra. Mas este não pôde saltar sobre sua sombra. Talvez nesta fidelidade a si mesmo esconda-se a grandeza de Heidegger; nela, porém, abriu ele os maiores flancos para a crítica.*

Os textos reunidos neste volume, que cobrem meio século, devem ser vistos e compreendidos nesta perspectiva. Eles representam realmente todos os passos fundamentais do pensador. São apenas uma pequena parte do que escreveu; mas são a concentração de todos os temas centrais que Heidegger desenvolveu desde a grande aurora de Ser e Tempo.

E. S.

QUE É ISTO — A FILOSOFIA?

Tradução e notas: Ernildo Stein

NOTA DO TRADUTOR

LONGOS ANOS de reflexão sobre determinada questão concentram-se e explodem nas conferências de Heidegger. Todas elas surpreendem pela densidade e pelas afirmações compactas. Só a análise mais detida de sua obra revela o processo mediador, o longo caminho discursivo, que precede tais manifestações. As leituras, as preleções, os colóquios, os seminários de vários níveis, centenas de folhas manuscritas representam o cuidadoso exercício ao ver fenomenológico cujo resultado apenas resume nas conferências. O que, à primeira vista, pode parecer uma passageira fulguração na noite do pensamento é alimentado por um paciente trabalho clarificador. Heidegger somente é o pensador obscuro, o filósofo de sentenças grandiloqüentes, para quem desconhece a escola de trabalho de Husserl e não penetrou nos bastidores onde se escondem os preparativos de certas aparições espetaculares do autor de *Ser e Tempo*.

Que É Isto — a Filosofia? O Princípio da Identidade e *A Constituição Onto-teológica da Metafísica* são tais momentos de cerradas afirmações, de parada ao fim de árduo caminho. São três conferências pronunciadas respectivamente em agosto de 1955, junho de 1957 e fevereiro de 1957. Situam-se na constelação dos grandes textos de Heidegger após a discutida viravolta; fazem parte da década mais fecunda em publicações para o filósofo. Nos anos 50 foram editados: *Sendas Perdidas* (1950), *Introdução à Metafísica* (1953), *Que Significa Pensar?* (1954), *Ensaios e Conferências* (1954), *O Princípio da Razão* (1957), *A Caminho da Linguagem* (1959) e outros textos menores.

Ainda que escritos no horizonte terminológico e temático do segundo Heidegger, os três trabalhos se iluminam quando compreendidos a partir da analítica existencial. Os problemas da correspondência ao ser, da relação de ser e homem e da diferença ontológica que aí são tratados nascem do confronto com a tradição, da intenção destruidora do filósofo, do deslocamento da questão do ser e da verdade para o âmbito da finitude.

A linguagem utilizada não deve ser vista como um jargão sacralizado, como acontece na tradição escolástica, nem como tentativa de clarificação de uma linguagem obscura e confusa que serviu de instrumento de análise de determinado objeto, como acontece nas correntes da analítica

da linguagem. O filósofo procede experimentalmente. As palavras não são definitivas, nem pretendem apresentar-se como melhores face a outras. A linguagem é comandada pela coisa mesma, por um determinado modo de ver — o método fenomenológico — que clarificou um estado de coisas.

É, sobretudo, das atuais concepções da linguagem que se deve distinguir o comportamento heideggeriano em face do dizer. Se, para simplificar, dividirmos em dois campos as tendências que se ocupam com o problema da linguagem, temos, de um lado, a concepção técnico-científica da linguagem (por exemplo, Carnap) e, de outro, a experiência especulativo-hermenêutica da linguagem (por exemplo, Heidegger). Os primeiros procuram colocar todo o pensamento e linguagem, mesmo os da filosofia, sob a competência de um sistema de sinais que a técnica e a lógica podem construir, isto é, fixar como instrumento da ciência. Heidegger assume sua posição a partir da questão que procura saber qual é a coisa mesma que o pensamento da filosofia deve experimentar e como deve ele dizê-la. Nestas duas posições não se trata simplesmente de duas filosofias da linguagem. Mas a linguagem é vista como o domínio em cujo interior o pensamento da filosofia e qualquer espécie de pensamento e discurso residem e se movem. Trata-se de um confronto de duas posições em que o problema da existência do homem e sua definição estão em jogo (ver a análise que o filósofo faz desta questão em *Archives de Philosophie*, julho-setembro de 1969, páginas 396-415).

Nestas três conferências realiza-se, portanto, um processo ambivalente e circular: questiona-se o objeto do pensamento e questiona-se a linguagem que procura dizê-lo. A coisa que se busca dizer e o dizer mesmo se entrelaçam numa interação circular. Querer definir e separar uma e outro seria pretender romper o círculo, perdendo a coisa mesma e, com ela, a possibilidade da linguagem para dizê-la.

A coisa mesma que Heidegger persegue aqui é a questão do ser no horizonte da diferença ontológica. Em *Que É Isto — a Filosofia?*, esta questão torna-se o centro a partir do qual se procura dizer o que é filosofia; em *O Princípio da Identidade*, esta questão é o ponto de partida para uma análise da relação entre ser e homem; em *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*, a mesma questão é analisada especificamente na perspectiva da diferença, para se determinar a relação entre ser e fundamento (Deus).

Examinando a estrutura dos três textos, pode-se descobrir uma certa homogeneidade no tratamento das questões. Há um esquema que se repete: primeiro: lançam-se algumas interrogações; segundo: realiza-se a destruição da tradição; terceiro: esboça-se uma resposta. Na tentativa de responder, o filósofo introduz termos novos que procuram expressar o estado de coisas. Na primeira conferência: a questão do ser na perspectiva da correspondência ao ser é posta a partir do termo "dis-posição" (que está na origem da correspondência). Na segunda conferência: a questão do ser na perspectiva da relação entre ser e homem é posta a partir dos termos "arrazoamentos" e "acontecimento-apropriação". Na terceira conferência: a

questão do ser na perspectiva da relação entre ser e Deus (solução dada pela tradição à questão da diferença ontológica) é analisada a partir dos termos "sobrevento", "advento" e "de-cisão". Desta maneira, as questões da filosofia, da identidade e da diferença são discutidas através de uma linguagem nova que procura aproximar-se da coisa mesma que nelas se mostra. Heidegger introduz os modos novos de dizer aquilo que persegue, através do horizonte hermenêutico. O confronto interpretativo com a história da filosofia, a atitude violentadora de sua interpretação (que já justifica em *Ser e Tempo*, § 63), dão como resultado uma nova abertura para o ver fenomenológico e o que nela se lhe mostra é expresso com uma nova "violência" terminológica: uma etimologia forçada fornece novos semantemas.

Quer discutindo sobre a filosofia, quer desdobrando o princípio da identidade, quer lançando a questão da diferença, o filósofo repete três temas paralelos e aparentemente secundários: a) Hegel, idealismo, dialética e mediação; b) técnica: automação, tecnologia, cálculo e planificação; c) linguagem. Através de Hegel, realiza-se o encontro com a tradição na sua plenitude. Nele já se anunciam o fim da filosofia ocidental e as possibilidades para um novo pensamento com nova tarefa. No problema da técnica se mostra a possibilidade de captar o mundo atual como totalidade. As questões levantadas em torno da questão do ser nas três conferências mostram sua força questionadora na medida em que respondem às interrogações da era da técnica. Ao problema da linguagem se reduz, afinal, o caminho do questionamento porque por ela somos carregados e somente na medida em que tornarmos transparente este ser possuído pela palavra somos capazes de co-responder de maneira conveniente ao que a coisa mesma nos põe como tarefa.

Há, finalmente, ainda um outro elemento que se repete nas três exposições do filósofo: a questão do fundamento. Na primeira: por que o ser chegou a ser determinado como fundamento no sentido de causa? Na segunda: por que o traço de identidade no ser se tornou o princípio do fundamento? Na terceira: por que o ser tornou-se fundamento fundamentante, enquanto *causa sui*? Em síntese: por que entificou a tradição metafísica o ser do ente, essencializando-o?

Uma palavra de Hölderlin serve-nos de sugestão para uma leitura ainda mais profunda da unidade destes três textos de Heidegger. O poeta diz no *Hypérion*: "A grande palavra, o *hèn diaphéron heautõ* (traduzo: o uno que em si mesmo se diferencia), de Heráclito, somente um grego pôde descobrir; pois é a essência da beleza e antes de ter sido encontrada não havia filosofia". O texto é tirado do *Banquete* (187 a) de Platão, onde se lê: "*Hèn diapherómenon autõ autò symphéresthai*": "O uno", diz Heráclito, "se reencontra consigo mesmo, ainda quando tende para a diferença".

A identidade na diferença é para Hölderlin a essência da beleza. Beleza significa para o poeta, naquela época, ser. Antes que se descobrisse que o enigma do ser está no fato de ocultar em si mesmo a identidade e a diferença, não havia filosofia. Ou, ainda, o ser somente é ser porque é

em si mesmo identidade e diferença; a tarefa da filosofia é questionar o ser nesta dimensão, porque dela brota sua própria possibilidade.

Quando Heidegger pergunta: Que é isto — a filosofia?, ele acena imediatamente para a questão da diferença ontológica. Somente na correspondência ao ser do ente o homem pode filosofar e isto é saber o que é filosofia. Na questão da diferença ontológica se impõem como pólos determinantes a questão de identidade e a questão da diferença.

Desta maneira, pode-se concluir que os três trabalhos de Heidegger, aqui reunidos, devem ser meditados, não apenas nas questões que isoladamente levantam, nem mesmo só nas questões que objetivamente abordam como comuns, mas também, e talvez sobretudo, naquela unidade originária que os funde num só bloco: *Hèn diaphéron heautô*. Partindo da pergunta da *filosofia* em geral, o filósofo vai ao princípio de *identidade* e deste para a *diferença*. A questão: que é isto — a filosofia? recebe sua resposta na análise das questões da identidade e da diferença. Como as questões da identidade e da diferença só podem ser respondidas pela interrogação filosófica, pode-se concluir que as três questões se imbricam numa relação circular. Uma pressupõe a outra. Não há filosofia sem as questões da identidade e diferença ontológicas; mas também não se levantam estas questões sem a filosofia. O fato de estas questões sempre terem sido postas implicitamente pela humanidade aponta para a universalidadade da atitude filosófica. Somente quando homens se puseram a interrogar explicitamente em torno delas começou a filosofia. Para Heidegger, entretanto, a metafísica se afastou deste começo, esquecendo a questão da diferença, dando, em conseqüência, uma resposta equívoca à questão da identidade. Retornar a estas questões pelo passo de volta é revolver o solo em que mergulham as raízes da metafísica ocidental.

Os problemas da tradução apresentados por estes textos são os mesmos de outros do filósofo. Mais difícil foi a escolha de determinados termos que trouxessem no vernáculo a carga e o poder evocador dos usados no original, quando o sentido lhes é imposto de fora. As notas que acrescentei ao texto poderão apontar para a direção de onde vem a tradução. Estou convencido de que a tradução de textos filosóficos não é garantida em sua qualidade pelo simples domínio das duas línguas em contato. É preciso saber colocar-se na situação hermenêutica adequada ao texto. Isto quer dizer: é preciso saber antecipar e projetar um sentido sobre a totalidade do tema que o texto aborda. Muitas luzes para a tradução adequada só nascem desta capacidade antecipadora com que se envolve o texto num sentido que a tradução das partes aos poucos confirma. A melhor tradução sob o ponto de vista técnico pode despersonalizar completamente um texto. E, por outro lado, muitos textos filosóficos terminam apresentando na tradução, um caráter diferente do original porque o tradutor não assumiu a situação hermenêutica adequada e projetou a obra num falso horizonte hermenêutico. É nisto que se concentra a responsabilidade e o risco do tradutor. Ele não é apenas a ponte entre a língua-fonte e a língua-meta; é também, por excelência, o mensageiro (Hermes) que veicula o sentido.

E. S.

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?[1]

COM ESTA questão tocamos um tema muito vasto. Por ser vasto, permanece indeterminado. Por ser indeterminado, podemos tratá-lo sob os mais diferentes pontos de vista e sempre atingiremos algo certo. Entretanto, pelo fato de, na abordagem deste tema tão amplo, se interpenetrarem todas as opiniões, corremos o risco de nosso diálogo perder a devida concentração.

Por isso devemos tentar determinar mais exatamente a questão. Desta maneira, levaremos o diálogo para uma direção segura. Procedendo assim, o diálogo é conduzido a um caminho. Digo: a *um* caminho. Assim concedemos que este não é o único caminho. Deve ficar mesmo em aberto se o caminho para o qual desejaria chamar a atenção, no que segue, é na verdade em caminho que nos permite levantar a questão e respondê-la.

Suponhamos que seríamos capazes de encontrar um caminho para responder mais exatamente à questão; então se levanta imediatamente uma grave objeção contra o tema de nosso encontro. Quando perguntamos: Que é isto — a filosofia?, falamos *sobre* a filosofia. Perguntando desta maneira, permanecemos, num ponto acima da filosofia e isto quer dizer fora dela. Porém, a meta de nossa questão é penetrar *na* filosofia, demorarmo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer, "filosofar". O caminho de nossa discussão deve ter por isso não apenas uma direção bem clara, mas esta direção deve, ao mesmo tempo, oferecer-nos também a garantia de que nos movemos no âmbito da filosofia, e não fora e em torno dela.

O caminho de nossa discussão deve ser, portanto, de tal tipo e direção que aquilo de que a filosofia trata atinja nossa responsabilidade, nos toque (*nous touche*),[2] e justamente em nosso ser.

Mas não se transforma assim a filosofia num objeto de nosso mundo afetivo e sentimental?

1 Em francês, no texto original.
2 Palavras e citações gregas, latinas e francesas, que ocorrem no original alemão, são mantidas no texto português.

"Com os belos sentimentos faz-se a má literatura." "*C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature.*" Esta palavra de André Gide não vale só para a literatura; vale ainda mais para a filosofia. Mesmo os mais belos sentimentos não pertencem à filosofia. Diz-se que os sentimentos são algo de irracional. A filosofia, pelo contrário, não é apenas algo racional, mas a própria guarda da *ratio*. Afirmando isto decidimos sem querer algo sobre o que é a filosofia. Com nossa pergunta já nos antecipamos à resposta. Qualquer uma terá por certa a afirmação de que a filosofia é tarefa da *ratio*. E, contudo, esta afirmação é talvez uma resposta apressada e descontrolada à pergunta: Que é isto — a filosofia? Pois a esta resposta podemos contrapor novas questões. Que é isto — a *ratio*, a razão? Onde e por quem foi decidido o que é a razão? Arvorou-se a *ratio* mesma em senhora da filosofia? Em caso afirmativo, com que direito? Se negativa a resposta, de onde recebe ela sua missão e seu papel? Se aquilo que se apresenta como *ratio* foi primeiramente e apenas fixado pela filosofia e na marcha de sua história, então não é de bom alvitre tratar *a priori* a filosofia como negócio da *ratio*. Todavia, tão logo pomos em suspeição a caracterização da filosofia como um comportamento racional, torna-se, da mesma maneira, também duvidoso se a filosofia pertence à esfera do irracional. Pois quem quiser determinar a filosofia como irracional, toma como padrão para a determinação o racional, e isto de um tal modo que novamente pressupõe como óbvio o que seja a razão.

Se, por outro lado, apontamos para a possibilidade de que aquilo a que a filosofia se refere concerne a nós homens em nosso ser e nos toca, então poderia ser que esta maneira de ser afetado não tem absolutamente nada a ver com aquilo que comumente se designa como afetos e sentimentos, em resumo, o irracional.

Do que foi dito deduzimos primeiro apenas isto: é necessário maior cuidado se ousamos inaugurar um encontro com o título: "Que é isto — A Filosofia?"

Um tal cuidado exige primeiro que procuremos situar a questão num caminho claramente orientado, para não vagarmos através de representações arbitrárias e ocasionais a respeito da filosofia. Como, porém, encontraremos o caminho no qual poderemos determinar de maneira segura a questão?

O caminho para o qual desejaria apontar agora está imediatamente diante de nós. E precisamente pelo fato de ser o mais próximo o achamos difícil. Mesmo quando o encontramos, movemo-nos, contudo, ainda sempre desajeitadamente nele. Perguntamos: Que é isto — a filosofia? Pronunciamos assaz freqüentes vezes a palavra "filosofia". Se, porém, agora não mais empregarmos a palavra "filosofia" como um termo gasto; se em vez disso escutarmos a palavra "filosofia" em sua origem, então, ela soa *philosophía*. A palavra "filosofia" fala agora através do grego. A palavra grega é, enquanto palavra *grega*, um caminho. De um lado, esse caminho se estende diante de nós, pois a palavra já foi proferida há muito tempo.

De outro lado, ele já se estende atrás de nós, pois ouvimos e pronunciamos esta palavra desde os primórdios de nossa civilização. Desta maneira, a palavra grega *philosophía* é um caminho sobre o qual estamos a caminho. Conhecemos, porém, este caminho apenas confusamente, ainda que possuamos muitos conhecimentos históricos sobre a filosofia grega e os possamos difundir.

A palavra *philosophía* diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto — a *philosophía* determina também a linha mestra de nossa história ocidental-européia. A batida expressão "filosofia ocidental-européia" é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a "filosofia" é grega em sua essência — e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver.

Mas a essência originariamente grega da filosofia é dirigida e dominada, na época de sua vigência na Modernidade Européia, por representações do cristianismo. A hegemonia destas representações é mediada pela Idade Média. Entretanto, não se pode dizer que por isto a filosofia se tornou cristã, quer dizer, uma tarefa da fé na revelação e na autoridade da Igreja. A frase: a filosofia é grega em sua essência, não diz outra coisa que: o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente "filosóficos". Isto é atestado pelo surto e domínio das ciências. Pelo fato de elas brotarem da marcha mais íntima da história ocidental-européia, o que vale dizer do processo da filosofia, são elas capazes de marcar hoje, com seu cunho específico, a história da humanidade pelo orbe terrestre.

Consideremos por um momento o que significa o fato de caracterizarmos uma era da história humana de "era atômica". A energia atômica descoberta e liberada pelas ciências é representada como aquele poder que deve determinar a marcha da história. Entretanto, a ciência nunca existiria se a filosofia não a tivesse precedido e antecipado. A filosofia, porém, é: *he philosophía*. Esta palavra grega liga nosso diálogo a uma tradição historial. Pelo fato de esta tradição permanecer única, ela é também unívoca. A tradição designada pelo nome grego *philosophía*, tradição nomeada pela palavra historial *philosophía*, mostra-nos a direção de um caminho, no qual perguntamos: que é isto — a filosofia?

A tradição não nos entrega à prisão do passado e irrevogável. Transmitir, *délivrer*,[1] é um libertar para a liberdade do diálogo com o que foi e continua sendo. Se estivermos verdadeiramente atentos à palavra e meditarmos o que ouvimos, o nome "filosofia" nos convoca para penetrarmos na história da origem grega da filosofia. A palavra *philosophía* está, de certa maneira, na certidão de nascimento de nossa própria história; po-

1 Em francês, no texto.

demos mesmo dizer: ela está na certidão de nascimento da atual época da história universal que se chama era atômica. Por isso somente podemos levantar a questão: Que é isto — a filosofia?, se começamos um diálogo com o pensamento do mundo grego.

Porém, não apenas *aquilo que* está em questão, a filosofia, é grego em sua origem, mas também a *maneira como* perguntamos, mesmo a nossa maneira atual de questionar ainda é grega.

Perguntamos: que é isto...? Em grego isto é: *ti estin*. A questão relativa ao que algo seja permanece, todavia, multívoca. Podemos perguntar, por perguntar, por exemplo: que é aquilo lá longe? Obtemos então a resposta: uma árvore. A resposta consiste em darmos o nome a uma coisa que não conhecemos exatamente.

Podemos, entretanto, questionar mais: que é aquilo que designamos "árvore"? Com a questão agora posta avançamos para a proximidade do *tí estin* grego. É aquela forma de questionar desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles. Estes perguntam, por exemplo: Que é isto — o belo? Que é isto — o conhecimento? Que é isto — a natureza? Que é isto — o movimento?

Agora, porém, devemos prestar atenção para o fato de que nas questões acima não se procura apenas uma delimitação mais exata do que é natureza, movimento, beleza; mas é preciso cuidar para que ao mesmo tempo se dê uma explicação sobre o que significa o "que", em que sentido se deve compreender o *tí*. Aquilo que o "que" significa se designa o *quid est, tò quid*: a *quidditas*, a qüididade. Entretanto, a *quidditas* se determina diversamente nas diversas épocas da filosofia. Assim, por exemplo, a filosofia de Platão é uma interpretação característica daquilo que quer dizer o *tí*. Ele significa precisamente a *idéia*. O fato de nós, quando perguntamos pelo *tí*, pelo *quid*, nos referimos à *"idéia"* não é absolutamente evidente. Aristóteles dá uma outra explicação do *tí* que Platão. Outra ainda dá Kant e também Hegel explica o *tí* de modo diferente. Sempre se deve determinar novamente aquilo que é questionado através do fio condutor que representa o *tí*, o *quid*, o *"que"*. Em todo caso: quando, referindo-nos à filosofia, perguntamos: que é isto?, levantamos uma questão originariamente grega.

Notemos bem: tanto o tema de nossa interrogação: "a filosofia", como o modo como perguntamos: "que é isto...?" — ambos permanecem gregos em sua proveniência. Nós mesmos fazemos parte desta origem, mesmo então quando nem chegamos a dizer a palavra "filosofia". Somos propriamente chamados de volta para esta origem, reclamados para ela e por ela, tão logo pronunciemos a pergunta: Que é isto — a filosofia? não apenas em seu sentido literal, mas meditando seu sentido profundo.

[A questão: que é filosofia? não é uma questão que uma espécie de conhecimento se coloca a si mesmo (filosofia da filosofia). A questão também não é de cunho histórico; não se interessa em resolver como começou e se desenvolveu aquilo que se chama "filosofia". A questão é carregada de historicidade, é historial, quer dizer, carrega em si um destino, nosso

destino. Ainda mais: ela não é "uma", ela é *a* questão historial de nossa existência ocidental-européia.]

Se penetrarmos no sentido pleno e originário da questão: Que é isto — a filosofia? então nosso questionar encontrou, em sua proveniência historial, uma direção para nosso futuro historial. Encontramos um caminho. A questão mesma é um caminho. Ele conduz da existência própria ao mundo grego até nós, quando não para além de nós mesmos. Estamos — se perseverarmos na questão — a caminho, num caminho claramente orientado. Todavia, não nos dá isto uma garantia de que já, desde agora, sejamos capazes de trilhar este caminho de maneira correta. Já desde há muito tempo costuma-se caracterizar a pergunta pelo que algo é, como a questão da essência. A questão da essência torna-se mais viva quando aquilo por cuja essência se interroga, se obscurece e confunde, quando ao mesmo tempo a relação do homem para com o que é questionado se mostra vacilante e abalada.

A questão de nosso encontro refere-se à essência da filosofia. Se esta questão brota realmente de uma indigência e se não está fadada a continuar apenas um simulacro de questão para alimentar uma conversa, então a filosofia deve ter-se tornado para nós problemática, enquanto filosofia. É isto exato? Em caso afirmativo, em que medida se tornou a filosofia problemática para nós? Isto evidentemente só podemos declarar se já lançamos um olhar para dentro da filosofia. Para isso é necessário que antes saibamos que é isto — a filosofia. Desta maneira somos estranhamente acossados dentro de um círculo. A filosofia mesma parece ser este círculo. Suponhamos que não nos podemos libertar imediatamente do cerco deste círculo; entretanto, é-nos permitido olhar para este círculo. Para onde se dirigirá nosso olhar? A palavra grega *philosophía* mostra-nos a direção.

Aqui se impõe uma observação fundamental. Se nós agora ou mais tarde prestamos atenção às palavras da língua grega, penetramos numa esfera privilegiada. Lentamente vislumbramos em nossa reflexão que a língua grega não é uma simples língua como as européias que conhecemos. A língua grega, e somente ela, é *lógos*. Disto ainda deveremos tratar ainda mais profundamente em nossas discussões. Para o momento sirva a indicação: o que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia. Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, então seguimos seu *légein*, o que expõe sem intermediários. O que ela expõe é o que está aí diante de nós. Pela palavra grega verdadeiramente ouvida de maneira grega, estamos imediatamente sem presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro apenas diante de uma simples significação verbal.

A palavra grega *philosophía* remonta à palavra *philósophos*. Originariamente esta palavra é um adjetivo como *philárgyros*, o que ama a prata, como *philótimos*, o que ama a honra. A palavra *philósophos* foi presumivelmente criada por Heráclito. Isto quer dizer que para Heráclito ainda não existe a *philosophía*. Um *anèr philósophos* não é um homem "filosófico".

O adjetivo grego *philósophos* significa algo absolutamente diferente que os adjetivos *filosófico, philosophique.* Um *anèr philósophos* é aquele, *hòs philei tò sophón; philein,* que ama a *sophón* significa aqui, no sentido de Heráclito: *homologein,* falar assim como o *Lógos* fala, quer dizer, corresponder ao *Lógos.* Este corresponder está em acordo com o *sophón*. Acordo é *harmonía.* O elemento específico de *philein* do amor, pensado por Heráclito, é a *harmonia* que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente numa disponibilidade de um para com o outro.

O *anèr philósophos* ama o *sophón*. O que esta palavra diz para Heráclito é difícil traduzir. Podemos, porém, elucidá-lo a partir da própria explicação de Heráclito. De acordo com isto, *tò sophón* significa: *Hèn Pánta* "Um (é) Tudo". Tudo quer dizer aqui: *Pánta tà ónta,* a totalidade, o todo do ente. *Hèn,* o Um, designa: o que é um, o único, o que tudo une. Unido é, entretanto, todo o ente no ser. O *sophón* significa: todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o ser *é* o ente. Nesta locução, o "é" traz uma carga transitiva e designa algo assim como "recolhe". O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O ser é o recolhimento — *Lógos.*

Todo o ente é no ser. Ouvir tal coisa soa de modo trivial em nosso ouvido, quando não de modo ofensivo. Pois, pelo fato de o ente ter seu lugar no ser, ninguém precisa preocupar-se. Todo mundo sabe: ente é aquilo que é. Qual a outra solução para o ente a não ser esta: ser? E entretanto: precisamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no fenômeno do ser se manifesta o ente; isto jogava os gregos, e a eles primeiro unicamente, no espanto. Ente no ser: isto se tornou para os gregos o mais espantoso.

Entretanto, mesmo os gregos tiveram que salvar e proteger o poder de espanto deste mais espantoso — contra o ataque do entendimento sofista, que dispunha logo de uma explicação, compreensível para qualquer um, para tudo e a difundia. A salvação do mais espantoso — ente no ser — se deu pelo fato de que alguns se fizeram a caminho na sua direção, quer dizer, do *sophón.* Estes tornaram-se por isto aqueles que *tendiam* para o *sophón* e que através de sua própria aspiração despertavam nos outros homens o anseio pelo *sophón* e o mantinham aceso. O *philein tò sophón,* aquele acordo com o *sophón* de que falamos acima, a *harmonía,* transformou-se em *órecsis,* num *aspirar* pelo *sophón.* O *sophón* — o ente no ser — é agora propriamente procurado. Pelo fato de o *philein* não ser mais um acordo originário com o *sophón,* mas um singular aspirar pelo *sophón,* o *philein tò sophón* torna-se "*philosophía*". Esta aspiração é determinada pelo *Éros.*

Uma tal procura que aspira pelo *sophón,* pelo *hèn pánta,* pelo ente no ser, se articula agora numa questão: que é o ente, enquanto é? Somente agora o pensamento torna-se "filosofia". Heráclito e Parmênides ainda não eram "filósofos". Por que não? Porque eram *os maiores* pensadores. "Maiores" não designa aqui o cálculo de um rendimento, porém aponta para uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmênides eram "maiores" no sentido de que ainda se situavam no acordo com o *Lógos,* quer dizer, com o *Hèn Pánta.* O passo para a "filosofia", preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão. Aristóteles então, quase dois séculos depois de Heráclito, caracterizou este passo com a seguinte afirmação: *Kaì dè kaì tò pálai te kaì nyn kaì aeì zetoúmenon kaì aeì aporoúmenon, tí tò ón?* (*Metafísica,* VI, 1, 1028 b 2 ss.). Na tradução isso soa: "Assim, pois, é aquilo para o qual (a filosofia) está em marcha já desde os primórdios, e também agora e para sempre e para o qual sempre de novo não encontra acesso (e que é por isso questionado): que é o ente? (*tì tò ón*)".

A filosofia procura o que é o ente enquanto é. A filosofia está a caminho do ser do ente, quer dizer, a caminho do ente sob o ponto de vista do ser. Aristóteles elucida isto, acrescentando uma explicação ao *tì tò ón,* que é o ente?, na passagem acima citada: *toutó esti tís he ousía?* Traduzido: "Isto (a saber, *tì tò ón*) significa: que é a entidade do ente?" O ser do ente consiste na entidade. Esta, porém — a *ousía* —, é determinada por Platão como *idéia,* por Aristóteles como *enérgeia.*

De momento ainda não é necessário analisar mais exatamente o que Aristóteles entende por *enérgeia* e em que medida a *ousía* se deixa determinar pela *enérgeia.* O importante por ora é que prestemos atenção como Aristóteles delimita a filosofia em sua essência. No primeiro livro da *Metafísica* (*Metafísica,* I, 2, 982 b 9 s.), o filósofo diz o seguinte: A filosofia é *epistéme tõn próton arkhõn Kaì aitiõn theoretiké.* Traduz-se facilmente *epistéme* por "ciência". Isto induz ao erro, porque, com demasiada facilidade, permitimos que se insinue a moderna concepção de "ciência". A tradução de *epistéme* por "ciência" é também, então, enganosa quando entendemos "ciência" no sentido filosófico que tinham em mente Fichte, Schelling e Hegel. A palavra *epistéme* deriva do particípio *epistámenos.* Assim se chama o homem enquanto competente e hábil (competência no sentido de *appartenance*).[1] A filosofia é *epistéme tís,* uma espécie de competência, *theoretiké,* que é capaz de *theorein,* quer dizer, olhar para algo e envolver e fixar com o olhar aquilo que perscruta. É por isso que a filosofia é *epistéme theoretiké.* Mas que é isto que ela perscruta?

Aristóteles di-lo, fazendo referência às *pròtai arkhaì kaì aitíai.* Costuma-se traduzir: "as primeiras razões e causas" — a saber, do ente. As primeiras razões e causas constituem assim o ser do ente. Após dois milênios e meio me parece que teria chagado o tempo de considerar o que afinal tem o ser do ente a ver com coisas tais como "razão" e "causa".

Em que sentido é pensado o ser para que coisas tais como "razão" e "causa" sejam apropriadas para caracterizarem e assumirem o sendo-ser do ente?

Mas nós dirigimos nossa atenção para outra coisa. A citada afirmação de Aristóteles diz-nos para onde está a caminho aquilo que se chama, desde Platão, "filosofia". A afirmação nos informa sobre isto que é — a

1 Em francês, no texto.

filosofia. A filosofia é uma espécie de competência capaz de perscrutar o ente, a saber, sob o ponto de vista do *que* ele *é*, enquanto é ente.

A questão que deve dar ao nosso diálogo a inquietude fecunda e o movimento e indicar para nosso encontro a direção do caminho, a questão: que é filosofia? Aristóteles já a respondeu. Portanto, não é mais necessário nosso encontro. Está encerrado antes de ter começado. Revidar-se-á logo que a afirmação de Aristóteles sobre o que é a filosofia não pode ser absolutamente a única resposta à nossa questão. No melhor dos casos, é ela *uma* resposta entre muitas outras. Com o auxílio da caracterização aristotélica de filosofia pode-se evidentemente representar e explicar tanto o pensamento antes de Aristóteles e Platão quanto a filosofia posterior a Aristóteles. Entretanto, facilmente se pode apontar para o fato de que a filosofia mesma, e a maneira como ela concebe sua essência, passou por várias transformações nos dois milênios que seguiram o Estagirita. Quem ousaria negá-lo? Mas não podemos passar por alto o fato de a filosofia de Aristóteles e Nietzsche permanecer a mesma, precisamente na base destas transformações e através delas. Pois as transformações são a garantia para o parentesco no mesmo.

De nenhum modo afirmamos com isto que a definição aristotélica de filosofia tenha valor absoluto. Pois ela é já em meio à história do pensamento grego uma determinada explicação daquele pensamento e do que lhe foi dado como tarefa. A caracterização aristotélica da filosofia não se deixa absolutamente retraduzir no pensamento de Heráclito e de Parmênides; pelo contrário, a definição aristotélica de filosofia certamente é livre continuação da aurora do pensamento e seu encerramento. Digo livre continuação porque de maneira alguma pode ser demonstrado que as filosofias tomadas isoladamente e as épocas da filosofia brotam uma das outras no sentido da necessidade de um processo dialético.

Do que foi dito, que resulta para nossa tentativa de, num encontro, tratarmos a questão: Que é isto — a filosofia? Primeiramente um ponto: não podemos ater-nos apenas à definição de Aristóteles. Disto deduzimos o outro ponto: devemos ocupar-nos das primeiras e posteriores definições de filosofia. E depois? Depois alcançaremos uma fórmula vazia, que serve para qualquer tipo de filosofia. E então? Então estaremos o mais longe possível de uma resposta à nossa questão. Por que se chega a isto? Porque, pelo processo há pouco referido, somente reunimos historicamente as definições que estão aí prontas e as dissolvemos numa fórmula geral. Isto se pode realmente fazer quando se dispõe de grande erudição e auxiliado por verificações certas. Nesta empresa não precisamos, nem em grau mínimo, penetrar na filosofia de tal modo que meditemos sobre a essência da filosofia. Procedendo daquela maneira nos enriquecemos com conhecimentos muito mais variados e sólidos e até mais úteis sobre as formas como a filosofia foi representada no curso de sua história. Mas por esta via nunca chegaremos a uma resposta autêntica, isto é, legítima, para a questão: Que é isto — a filosofia? A resposta somente pode ser uma resposta filosofante, uma resposta que enquanto res-posta filosofa por ela mesma. Mas como compreender esta afirmação? Em que medida uma resposta pode, na medida em que é res-posta, filosofar? Procurarei esclarecer isto agora provisoriamente por algumas indicações. Aquilo que tenho em mente e a que me refiro sempre perturbará novamente nosso diálogo. Será até a pedra de toque para averiguar se nosso encontro tem chance de se tornar um encontro verdadeiramente filosófico. Coisa que não está absolutamente em nosso poder.

Quando é que a resposta à questão: Que é isto — a filosofia? é uma resposta filosofante? Quando filosofamos nós? Manifestamente apenas então quando entramos em diálogo com os filósofos. Disto faz parte que discutamos com eles aquilo de que falam. Este debate em comum sobre aquilo que sempre de novo, enquanto o mesmo, é tarefa específica dos filósofos, é o falar, o *légein* no sentido do *dialégesthai*, o falar como diálogo. Se e quando o diálogo é necessariamente uma dialética, isto deixamos em aberto.

Uma coisa é verificar opiniões dos filósofos e descrevê-las. Outra coisa bem diferente é debater com eles aquilo que dizem, e isto quer dizer, do que falam.

Supondo, portanto, que os filósofos são interpelados pelo ser do ente para que digam o que o ente é, enquanto é, então também nosso diálogo com os filósofos deve ser interpelado pelo ser do ente. Nós mesmos devemos vir com nosso pensamento ao encontro daquilo para onde a filosofia está a caminho. Nosso falar deve co-responder àquilo pelo qual os filósofos são interpelados. Se formos felizes neste co-responder, respondemos de maneira autêntica à questão: Que é isto — a filosofia? A palavra alemã "Antworten", responder, significa propriamente a mesma coisa que *ent-sprechen*, co-responder. A resposta à nossa questão não se esgota numa afirmação que res-ponde à questão com uma verificação sobre o que se deve representar quando se ouve o conceito "filosofia". A resposta não é uma afirmação que replica (*n'est pas une réponse*), a resposta é muito mais a co-respondência (*la correspondance*), que corresponde ao ser do ente. Imediatamente, porém, quiséramos saber o que constitui o elemento característico da resposta, no sentido da correspondência. Mas primeiro que tudo importa chegarmos a uma correspondência, antes que sobre ela levantemos a teoria.

A resposta à questão: Que é isto — a filosofia? consiste no fato de correspondermos àquilo para onde a filosofia está a caminho. E isto é: o ser do ente. Num tal corresponder prestamos, desde o começo, atenção àquilo que a filosofia já nos inspirou, a *filosofia*, quer dizer, a *philosophía* entendida em sentido grego. Por isso somente chegamos *assim* à correspondência, quer dizer, à resposta à nossa questão, se permanecemos no diálogo com aquilo para onde a tradição da filosofia nos remete, isto é, libera. Não encontramos a resposta à questão, que é a filosofia, através de enunciados históricos sobre as definições da filosofia, mas através do diálogo com aquilo que se nos transmitiu como ser do ente.

Este caminho para a resposta à nossa questão não representa uma ruptura com a história, nem uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido. Uma tal apropriação da história é designada com a expressão "destruição". O sentido desta palavra é claramente determinado em *Ser e Tempo* (§ 6). Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr-de-lado — a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência.

Mas, enquanto dizemos isto, já se anunciou uma objeção. Eis o teor: será primeiro necessário fazer um esforço para atingirmos a correspondência ao ser do ente? Não estamos nós homens já sempre numa tal correspondência, e não apenas de fato, mas do mais íntimo de nosso ser? Não constitui esta correspondência o traço fundamental de nosso ser?

Na verdade, esta é a situação. Mas, se a situação é esta, então não podemos dizer que primeiro nos devemos situar nesta correspondência. E, contudo, dizemos isto com razão. Pois nós residimos, sem dúvida, sempre e em toda parte, na correspondência ao ser do ente; entretanto, só raramente somos atentos à inspiração do ser. Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento propriamente assumido por nós e aberto a um desenvolvimento. Só quando acontece isto correspondemos propriamente àquilo que concerne à filosofia que está a caminho do ser do ente. O corresponder ao ser do ente é a filosofia; mas ela o é somente então e apenas então quando esta correspondência se exerce propriamente e assim se desenvolve e alarga este desenvolvimento. Este corresponder se dá de diversas maneiras, dependendo sempre do modo como fala o apelo do ser, ou do modo como é ouvido ou não ouvia um tal apelo, ou ainda, do modo como é dito e silenciado o que se ouviu. Nosso encontro pode dar oportunidade para meditar sobre isto.

Procuro agora dizer apenas uma palavra preliminar ao encontro. Desejaria ligar o que foi exposto até agora àquilo que afloramos, fazendo referência à palavra de André Gide sobre os "belos sentimentos". *Philosophía* é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida em que é dócil ao apelo do ser do ente. O corresponder escuta a voz do apelo. O que como voz do ser se dirige a nós dis-põe nosso corresponder. "Corresponder" significa então: ser dis-posto, *être dis-posé*,[1] a saber, a partir do ser do ente. *Dis-posé* significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal dis-põe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza (*accorder*) como o ser do ente. O corresponder é, necessariamente e sempre e não apenas ocasionalmente e de vez em quando, um corresponder dis-posto. Ele está numa disposição. E só com base na dis-posição (*dis-position*) o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua vocação.

Enquanto dis-posta e con-vocada, a correspondência é essencialmente uma dis-posição. Por isso o nosso comportamento é cada vez dis-posto desta ou daquela maneira. A dis-posição não é um concerto de sentimentos que emergem casualmente, que apenas acompanham a correspondência. Se caracterizamos a filosofia como a correspondência dis-posta, não-posta, não é absolutamente intenção nossa entregar o pensamento às mudanças fortuitas e vacilações de estados de ânimo. Antes, trata-se unicamente de apontar para o fato de que toda precisão do dizer se funda numa disposição da correspondência, da *correspondance*, digo eu, à escuta do apelo.

Antes de mais nada, porém, convém notar que a referência à essencial dis-posição da correspondência não é uma invenção apenas de nossos dias. Já os pensadores gregos, Platão e Aristóteles, chamaram a atenção para o fato de que a filosofia e o filosofar fazem parte de uma dimensão do homem, que designamos dis-posição (no sentido de uma tonalidade afetiva que nos harmoniza e nos convoca por um apelo).

Platão diz (*Teeteto*, 155 d): *mála gàr philosóphou touto tò páthos, tò thaumázein, ou gàr álle arkhè philojophías hè haúte.* "É verdadeiramente de um filósofo estes *pháthos* — o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este."

O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia. Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé*. Designa aquilo de onde algo surge. Mas este "de onde" não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhein*, o que impera. O *páthos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior.

Aristóteles diz o mesmo (*Metafísica*, I, 2, 982 b 12 ss.): *dià gàr tò thaumázein hoi ánthropoi kaì nyn kaì prõton ércsanto philosophein.* "Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar" (àquilo de onde nasce o filosofar e que constantemente determina sua marcha).

Seria muito superficial e, sobretudo, uma atitude mental pouco grega se quiséssemos pensar que Platão e Aristóteles apenas constatam que o espanto é a causa do filosofar. Se esta fosse a opinião deles, então diriam: um belo dia os homens se espantaram, a saber, sobre o ente e sobre o

1 Disposição (*Stimmung*) é um originário modo de ser do ser-aí, vinculado ao sentimentoo de situação (*Befindlichkeit*) que acompanha a derelicção (*Geworfenheit*). Pela disposição (que nada tem a ver com tonalidades psicológicas), o ser-no-mundo é radicalmente aberto. Esta abertura antecede o conhecer e o quer e é condição de possibilidade de qualquer orientar-se para próprio da intencionalidade (veja-se *Ser e Tempo*, § 29). Jogando com a riqueza semântica das derivações de *Stimmung*: *bestimmt, gestimmt, abstimmen, Gestimmtheit, Bestimmtheit*, Heidegger procura tornar claro como esta disposição é uma abertura que determina a correspondência ao ser, na medida em que é instaurada pela voz (*Stimme*) do ser. O filósofo toca aqui nas raízes do comportamento filosófico, da atitude originalmente do filosofar. (N. do T.)

fato de ele ser e de que ele seja. Impelidos por este espanto, começaram eles a filosofar. Tão logo a filosofia se pôs em marcha, tornou-se o espanto supérfluo como impulso, desaparecendo por isso. Pôde desaparecer já que fora apenas um estímulo. Entretanto: o espanto é *arkhé* — ele perpassa qualquer passo da filosofia. O espanto é *páthos*. Traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *pháthos* remonta a *páskhein*, sofrer, agüentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por. É ousado, como sempre em tais casos, traduzir *páthos* por dis-posição, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos con-voca por um apelo. Devemos, todavia, ousar esta tradução porque só ela nos impede de representarmos *páthos* psicologicamente no sentido da modernidade. Somente se compreendermos *páthos* como dis-posição (*dis-position*) podemos também caracterizar melhor o *thaumázein*, o espanto. No espanto detemo-nos (*être en arrêt*). É como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira. O espanto também não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua. Assim o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente.

De bem outra espécie é aquela dis-posição que levou o pensamento a colocar a questão tradicional do que seja o ente enquanto é, de um modo novo, e a começar assim uma nova época da filosofia. Descartes, em suas meditações, não pergunta apenas e em primeiro lugar *tí tò ón* — que é o ente, enquanto é? Descartes pergunta: qual é aquele ente que no sentido do *ens certum* é o ente verdadeiro? Para Descartes, entretanto, se transformou a essência da *certitudo*. Pois na Idade Média *certitudo* não significava certeza, mas a segura delimitação de um ente naquilo que ele é. Aqui *certitudo* ainda coincide com a significação de *essentia*. Mas, para Descartes, aquilo que verdadeiramente *é* se mede de uma outra maneira. Para ele a dúvida se torna aquela dis-posição em que vibra o acordo com o *ens certum*, o ente que é com toda certeza. A *certitudo* torna-se aquela fixação do *ens qua ens*, que resulta da indubitabilidade do *cogito* (*ergo*) *sum* para o *ego* do homem. Assim o *ego* se transforma no *sub-iectum* por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da egoidade. Do acordo com esta *certitudo* recebe o dizer de Descartes a determinação de um *clare et distincte percipere*. A dis-posição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A dis-posição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arkhé* da filosofia moderna.

Mas em que consiste o *télos*, a consumação da filosofia moderna, caso disto nos seja permitido falar? É este termo determinado por uma outra dis-posição? Onde devemos nós procurar a consumação da filosofia

moderna? Em Hegel ou apenas na filosofia dos últimos anos de Schelling? E que acontece com Marx e Nietzsche? Já se movimentam eles fora da órbita da filosofia moderna? Se não, como determinar seu lugar?

Parece até que levantamos apenas questões históricas. Mas na verdade meditamos o destino essencial da filosofia. Procuramos pôr-nos à escuta da voz do ser. Qual a dis-posição em que ela mergulha o pensamento atual? Uma resposta unívoca a esta pergunta é praticamente impossível. Provavelmente impera uma dis-posição afetiva fundamental. Ela, porém, permanece oculta para nós. Isto seria um sinal para o fato de que nosso pensamento atual ainda não encontrou seu claro caminho. O que encontramos são apenas dis-posições do pensamento de diversas tonalidades. Dúvida e desespero de um lado e cega prossessão por princípios, não submetidos a exame, de outro, se confrontam. Medo e angústia misturam-se com esperança e confiança. Muitas vezes e quase por toda parte reina a idéia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é absolutamente livre de qualquer disposição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de dis-posição. Não apenas isto; mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, pre-dis-posta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras.[1]

A correspondência propriamente assumida e em processo de desenvolvimento, que corresponde ao apelo do ser do ente, é a filosofia. Que é isto — a filosofia? somente aprendemos a conhecer e a saber quando experimentamos de que modo a filosofia é. Ela é ao modo da correspondência que se harmoniza e põe de acordo com a voz do ser do ente.

Este co-responder é um falar. Está a serviço da *linguagem*. O que isto significa é de difícil compreensão para nós hoje, pois nossa representação comum da linguagem passou por um estranho processo de transformações. Como conseqüência disso a linguagem aparece como um instrumento de expressão.[2] De acordo com isso, tem-se por mais acertado

1 Já em *Ser e Tempo* (§ 29) se alude à disposição que acompanha a teoria e se afirma que "o conhecimento ávido por determinações lógicas se enraíza ontológica e existencialmente no sentido de situação, característico do ser-no-mundo" (p. 138). Apontando para o fato de que a própria razão está *pre-dis-posta* para confiar na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras, Heidegger fere um tabu que os sucessos da técnica ainda mais sacralizam. Mas, desde que Habermas, em seu livro *Conhecimento e Interesse* (Ed. Shurkamp, Frankfurt a. M. 1968), mostrou que atrás de todo conhecimento existe o interesse que o dirige, que a teoria quanto mais pura se quer mais se ideologiza, pode-se descobrir, nas afirmações de Heidegger, uma antecipação das razões ontológico-existenciais da mistura do conhecimento e interesse. Não há conhecimento imune ao processo de ideologização; dele não escapa nem mesmo o conhecimento científico, por mais exato, rigoroso e neutro que se proclame. (N. do T.)

2 A crítica da instrumentalização da linguagem visa a proteger o sentido, a dimensão conotadora e simbólica, contra a redução da linguagem ao nível da denotação, do simplesmente operativo. Não se trata apenas de salvar a mensagem lingüística da ameaça da pura semioticidade. O filósofo descobre na linguagem o poder do *lógos*, do dizer como processo apofântico; entrevê na linguagem a casa do ser, onde o homem mora nas raízes do humano. Se lembrarmos as três constantes que a tradição apresenta na filosofia da linguagem — a lógica da linguagem, o hu-

dizer que a linguagem está a serviço do pensamento em vez de: o pensamento como co-respondência está a serviço da linguagem. Mas, antes de tudo, a representação atual da linguagem está tão longe quanto possível da experiência grega da linguagem. Aos gregos se manifesta a essência da linguagem como o *lógos*. Mas o que significa *lógos* e *légein*? Apenas hoje começamos lentamente, através de múltiplas interpretações do *lógos*, a descerrar para nossos olhos o véu sobre sua originária essência grega. Entretanto, nós não somos capazes nem de um dia regressar a esta essência da linguagem, nem de simplesmente assumi-la como herança. Pelo contrário, devemos entrar em diálogo com a experiência grega da linguagem como *lógos*. Por quê? Porque nós, sem uma suficiente reflexão sobre a linguagem, jamais sabemos verdadeiramente o que é a filosofia como a co-respondência acima assinalada, o que ela é como uma privilegiada maneira de dizer.

Mas pelo fato de a poesia, em comparação com o pensamento, estar de modo bem diverso e privilegiado a serviço da linguagem, nosso encontro que medita sobre a filosofia é necessariamente levado a discutir a relação entre pensar e poetar. Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois "moram nas montanhas mais separadas".

Agora, porém, haveria boas razões para exigir que nosso encontro se limitasse à questão que trata da filosofia. Esta restrição seria só então possível e até necessária, se do diálogo resultasse que a filosofia não é aquilo que aqui lhe atribuímos: uma correspondência, que manifesta na linguagem o apelo do ser do ente.

Com outras palavras: nosso encontro não se propõe a tarefa de desenvolver um programa fixo. Mas ele quisera ser um esforço de preparar todos os participantes para um recolhimento em que sejamos interpelados por aquilo que designamos o ser do ente. Nomeando isto, pensamos no que já Aristóteles diz:

Tò òn légetai pollakhõs.

"O sendo-ser torna-se, de múltiplos modos, fenômeno".

manismo da linguagem e a teologia da linguagem —, verificamos que o filósofo assume a segunda, radicaliza-a pela hermenêutica existencial, carrega-a de historicidade e transforma a linguagem em centro de discussão, pela idéia da destruição da ontologia tradicional, a partir de sua tessitura categorial. Em Heidegger, uma ontologia já impossível é substituída pela crítica da linguagem, numa antecipação da moderna analítica da linguagem. Veja-se esta admoestação do filósofo que abre um texto seu, saído no jornal *Neue Zürcher Zeitung* (*Zeichen*, 21-9-1969): "A linguagem representada como pura semioticidade (*Zeichengebung*) oferece o ponto de partida para a tecnização da linguagem pela teoria da informação. A instauração da relação do homem com a linguagem que parte destes pressupostos realiza, da maneira mais inquietante, a exigência de Karl Marx: 'Trata-se de transformar o mundo'". (N. do T.)

QUE É METAFÍSICA?

Tradução: Ernildo Stein

Nota do Tradutor

É TAREFA primordial da filosofia conduzir o homem para além da pura imediatidade e instaurar a dimensão crítica. Superada a postura ingênua diante da realidade é então possível assumir responsavelmente a verdade como um todo. Pois somente a perspectiva que abre o comportamento filosófico é capaz de antecipar os limites e as possibilidades das diversas áreas em que se move a interrogação pela verdade. É por isso que o destino do homem e da história depende da lucidez e distância que são o apanágio da filosofia.

Num momento de crise da sociedade brasileira, em que uma falsa segurança é buscada com o sacrifício da liberdade; em que se elabora um projeto nacional comprimido dentro de uma visão tecnocrática, nada melhor que a serena meditação da filosofia. Ela nos ensina a paciência diante da história e a coragem para apostar nas possibilidades que se escondem no risco da liberdade. Ela nos mostrará principalmente o verdadeiro lugar da ciência e da técnica na construção da história humana. Todo o determinismo que se quer imprimir à sociedade brasileira e à consciência nacional, mediante a absolutização da tecnologia, deve ser desmascarado pela consciência crítica instaurada pela filosofia. Ela é um instrumento de libertação das amarras deste novo positivismo tecnocrático com que o sectarismo e o interesse nos querem prender.

Que é Metafísica?, de Heidegger, é um texto de grande penetração e oportunidade. Os amplos horizontes que descerra garantem contribuição segura para o despertar da verdadeira consciência crítica. Com rara felicidade o filósofo desenvolve neste texto o horizonte metafísico em que o cientista antecipa a visão da totalidade e clarifica as condições de sua própria existência de pesquisador. À luz da transcendência exercida no comportamento concreto destacam-se as possibilidades e os limites da pesquisa científica, do cálculo e da técnica, e prepara-se um novo pensamento. Dele Heidegger nos fala insistentemente como de uma terra onde o homem reencontra suas raízes.

As notas que seguem procuram situar a obra em seu verdadeiro

lugar. Antecipam elementos importantes para uma interpretação adequada das ciências centrais.

1. Origem dos Textos — Depois de vários anos de atividade na Universidade de Freiburg-im-Breisgau, como livre-docente, Heidegger deixara a companhia de seu mestre Husserl e aceitara o convite para cátedra de Filosofia em Marburgo, até então ocupada por Nicolai Hartmann. Ali trabalhou de 1923 a 1928. Neste ano foi convidado para assumir a cátedra de Filosofia em Freiburg, vaga com a aposentadoria de Edmund Husserl. Ao começar ali suas atividades de professor ordinário, Heidegger pronunciou, como era de praxe, sua primeira aula diante de todo o corpo docente e discente da Universidade. Esta aula inaugural pública, que teve lugar no dia 24 de julho de 1929, trazia o título *Que é Metafísica*? Publicado no mesmo ano, o texto integral da preleção obteve profunda repercussão. Provocou também muitos mal-entendidos. Parecia vir reforçar suspeitas despertadas já por *Ser e Tempo*. Heidegger era promotor do niilismo, da filosofia do sentimento da angústia e da covardia, do irracionalismo que combatia a validez da lógica. Em resposta às objeções que se multiplicavam o filósofo acrescentou à quarta edição de 1943 um posfácio que respondia às objeções e elucidava aspectos da preleção que suscitavam dúvidas e mal-entendidos. Em 1949 o autor publicou, com a quinta edição do texto, uma introdução com o título "Retorno ao Fundamento da Metafísica".

2. Posição no Contexto da Obra — Se prescindirmos dos dois livros de sua juventude — a tese de doutorado *O Juízo no Psicologismo* e a de livre-docência *A Doutrina das Categorias e do Significado em Duns Scot* — e levarmos em conta apenas as obras da maturidade, o texto da preleção *Que é Metafísica*? é o terceiro trabalho impresso por Heidegger. Depois de *Ser e Tempo* e *Kant e o Problema da Metafísica*, *Que é Metafísica*? foi publicada no mesmo ano em que surgia *Sobre a Essência do Fundamento* no volume complementar do Anuário de Filosofia e Investigações Fenomenológicas, comemorativo dos setenta anos de Edmund Husserl. Em 1933 se editou seu discurso de tomada de posse da Reitoria da Universidade de Freiburg-im-Breisgau. *A Auto-afirmação da Universidade Alemã*. Além dos comentários sobre a poesia de Hölderlin, os primeiros textos marcantes publicados após *Que é Metafísica*? são *Sobre a Essência da Verdade* em 1943 e a carta *Sobre o Humanismo* em 1947. Os textos do posfácio e da introdução acrescentados posteriormente já são manifestações nítidas do segundo Heidegger. Revelam o estágio em que o filósofo analisa a metafísica como história do ser. Os dois volumes intitulados *Nietzsche*, que contêm as preleções entre 1936 e 1946, retratam o contexto temático em que nasceram os dois textos.

3. Elementos Característicos — Heidegger toma como ponto de partida para a preleção uma situação concreta: a reunião de pesquisadores,

professores e estudantes. Realiza uma analítica da existência científica e a partir dela procura responder o que é metafísica. Não define a metafísica. Um problema que emerge do próprio comportamento do homem de ciência é examinado. A questão do nada como questão metafísica envolve toda metafísica e a existência global daqueles que interrogam. Assim é possível responder à pergunta pela metafísica aprofundando uma questão metafísica.

Dentro do mais autêntico estilo heideggeriano, a preleção marcha para seu objetivo. Importa, porém, acompanhar a tessitura da interrogação que perseguir a meta que, desligada do movimento problematizador, aparece despida de qualquer interesse. Este encadeamento dialético visa a arrancar o ouvinte ou leitor da postura ingênua e imediatista para elevá-lo ao nível em que se deve desdobrar a interrogação metafísica. Atingido tal nível, a resposta é encontrada pelo esforço pessoal.

Que é Metafísica? é um testemunho desta pedagogia hiedeggeriana que socraticamente faz participar do processo interrogador aquele a quem se dirige. Mas ela não se reduz a isto. Há uma particularidade que a faz uma pedagogia própria da filosofia. Heidegger arranca o ouvinte ou leitor da imediatidade da postura natural em face das coisas e o leva à postura transcendental. Torna reflexo no interlocutor o exercício cotidiano e impensado da transcendência. Mostra, pelo próprio movimento da interrogação, o fato de que o homem não está ao lado da pedra, da flor ou da estrela, mas que as envolve pela compreensão numa estrutura referencial, abre um espaço antecipador a partir do qual tomam sentido. Isto é a característica primeira da existência humana e que lhe dá a distância do mundo natural e a faz ser transcendentalmente na cotidianeidade. Assumir, no exercício da interrogação, esta condição transcendental é próprio do comportamento filosófico.

As magistrais análises fenomenológicas de *Que é Metafísica*?, que tanto lembram *Ser e Tempo*, não visam a outra coisa. A fenomenologia é precisamente a arte de desvelar aquilo que, no comportamento cotidiano, nos ocultamos a nós mesmos: o exercício da transcendência. Por isso Heidegger não permanece aqui na analítica existencial. Até a maneira como ela é realizada já vem marcada pela finalidade a que se dirige: o problema do ser, que em sua radicalidade é precisamente a revelação da condição transcendental do homem. Mas no texto que estudamos o ser é buscado a partir do nada. O posfácio dirá que este é o véu do ser. A questão do nada é a que foi desencadeada a partir da pesquisa científica. Esta direção ontológica de toda a fenomenologia hiedeggeriana é que a distingue da orientação puramente antropológica de Max Scheler ou da orientação lógico-gnosiológica de Edmund Husserl.

A marcha da preleção mostra como toda problemática metafísica deve ser colocada a partir do homem, ainda que nele não deva parar. É o que separa radicalmente Heidegger de Husserl. Este transformar a ontologia em fenomenologia. Aquele, sem voltar atrás de Husserl, procura

antes radicalizar a fenomenologia para recolocar o problema da ontologia. E a radicalização da fenomenologia é a radicalização da subjetividade. E a partir desta ele recoloca o problema da ontologia. Heidegger, portanto, não rejeita as conquistas do pensamento moderno. Leva-o às suas últimas conseqüências e, mediante a radicalização, o supera para instaurar uma ontologia que aproveita as conquistas do pensamento moderno e supera, assim, também a ontologia clássica.

A ontologia clássica é superada através do próprio ponto de partida antropológico da fenomenologia. No pensamento grego a ontologia constituía o ponto de partida da interrogação metafísica. Isto se mostrou, de modo inequívoco, na divisão da filosofia apresentada por C. Wolff no século XVIII. A partir da ontologia ou metafísica geral se constituíam as metafísicas especiais: cosmologia, psicologia racional e teologia natural. Considerando o ser como evidente, era possível nele fundar toda a interrogação posterior. Mas, uma vez posta em dúvida a ausência de problematicidade do ser, a ontologia perdia o privilégio de ponto de partida indiscutível. Assim, aos poucos, a antropologia foi tomando a si o privilégio de ponto de partida para toda a interrogação filosófica. Esta mudança, que foi iniciada com o pensamento moderno, representa um momento decisivo na obra de Heidegger. A analítica existencial do homem em sua cotidianeidade torna-se o ponto de partida necessário para a discussão do problema do ser, do mundo e de Deus. Na preleção o problema do nada (o véu do ser) é levantado a partir do homem. Não é, sem dúvida, uma dimensão qualquer do homem que serve de ponto de partida, mas aquela em que ele se revela na sua existência, enquanto exercício da transcendência (Heidegger dá uma interpretação etimológica de existência escrevendo-a *ek-sistência*, para acentuar sua força de transcendência). Desta maneira o homem é considerado o lugar privilegiado para a manifestação do ser, manifestação que se realiza pela experiência do nada. Nem é preciso chamar particularmente a atenção para a seguinte conseqüência lógica: assim como o conceito de ser se modifica quando se toma o homem como ponto de partida, assim também o nada. O nada heideggeriano se distingue nitidamente do nada grego e do nada da tradição cristã, assim como não pode ser confundido com a negatividade da filosofia moderna.

Pelo que vimos até aqui, compreende-se também por que Heidegger não chama expressamente a atenção para a necessidade de uma ruptura com a atitude natural do cientista para que assim se instaure o âmbito transcendental. No pensamento do filósofo desaparece a *epoche* e o processo de redução que procurava instaurar metodicamente a ruptura com o mundo natural para atingir a dimensão transcendental. Para Husserl tal procedimento se impunha pelo fato de, segundo ele, o homem movimentar-se, em seu cotidiano, na atitude natural. Para Heidegger não há propriamente um comportamento natural do homem. Em todo o comportamento humano já é exercida a transcendentalidade. O que importa é mostrar tal comportamento pela analítica existencial. A fenomenologia não será um

método que busca a transcendentalidade pelo processo redutivo; para Heidegger ela consiste em desvelar o que propriamente sempre está em marcha. A transcendentalidade não reside na intelectualidade do sujeito, mas na pré-compreensão do ser pelo ser-aí no homem.

O texto *Que é Metafísica*? deve, portanto, ser meditado na dimensão em que se apresenta a transcendentalidade. Todas as objeções que contra ela se levantaram nasceram da postura do objetivismo ingênuo. O único modo de o filósofo responder às objeções era determinar a verdadeira dimensão em que toda preleção se movimentava. Então caíam as três objeções principais: 1 — o nada tem a ver com qualquer tipo de niilismo ou pessimismo. Ele se apresenta, na preleção, como o véu do ser. Isto só compreende quem se desprende da atitude do objetivismo e se eleva para a dimensão transcendental. É ali que se desdobra a fenomenologia heideggeriana; é ali que o nada é um nome para o ser; 2 — também a angústia deve ser compreendida na dimensão transcendental. Ela não apresenta algum estado psicológico ou sentimento. É um acontecer no ser-aí (na dimensão transcendental) em que se realiza a experiência do ser como o nada; 3 — o mesmo acontece com a lógica. Heidegger não lhe nega a validez. Mostra apenas que há dimensões, e uma delas é aquela em que se manifesta o ser, em que se ultrapassa o lógico do entendimento. A verdade do ser ou a manifestação do ser ou, ainda, a compreensão do ser ultrapassa a lógica dos entes. A dimensão transcendental vai em busca das condições de possibilidade da lógica.

O posfácio acrescentado à preleção procura tornar claro como é preciso ler e compreender tal texto.

Mas quem pergunta *Que é Metafísica*? problematiza a própria metafísica. E problematizá-la é situar-se fora dela. É a partir deste fato que o filósofo elabora a sua introdução. Para compreender o que é metafísica, é preciso voltar aos seus fundamentos. A isto se destina toda a obra do pensador. Somente se compreende a pergunta *Que é Metafísica*? quando se descobriram as razões, os fundamentos da metafísica. E para Heidegger a metafísica mergulha num fundamento que ela mesma ignora. Assim, não é ela que responderá à pergunta *Que é Metafísica*?, mas um pensamento que a superou, isto é, que penetrou em seus fundamentos. É este o pensamento que o filósofo desenvolve desde o começo de sua obra *Ser e Tempo*. O pensamento originário que retorna ao fundamento da metafísica somente pode fazê-lo porque superou o objetivismo da metafísica que confundiu o ser com o ente e não pensa o próprio ser. Este somente pode ser pensado quando se parte da transcendentalidade do ser-aí, isto é, quando se leva em consideração aquela dimensão em que misteriosamente o ser se revela no ser-aí. Na dimensão que se abre com o encontro do homem com o ser pode surgir a metafísica. Ela, entretanto, não é capaz de pensar esta dimensão que é seu fundamento e esconde em si a resposta à pergunta *Que é Metafísica*?

Com a introdução Heidegger recapitula toda a marcha de seu pen-

samento, para reinterpretá-la e nela inserir a questão do nada a partir da qual se procurou responder o que é metafísica.

4. **A Tradução** — Há passagens dos textos que traduzimos em que o sentido filosófico está estreitamente vinculado com a língua alemã. Certos "topoi": palavras, expressões, frases carregadas de conteúdo essencial, exigem circunlocuções. Mas isto vem em prejuízo da beleza da linguagem e obscurece, por vezes, o sentido exato que o autor quer dar. Procuramos fazer um solitário esforço para atingir um nível aceitável de tradução, tornando-a ao menos um instrumento útil para leitores indulgentes e para o exercício de análise de textos na universidade. Traduções como estas exigiram o trabalho combinado de filósofos e filólogos. Não para carregar as páginas com notas, mas para elaborar um texto em que se transportassem com fidelidade os conteúdos expressos em alemão para uma língua românica. Tempos melhores talvez permitirão que se tratem com a seriedade exigida os textos clássicos que devemos usar no Brasil. Temos presente as exigências e não esquecemos as inconveniências de uma tradução. O texto poderá ser aprimorado pelo auxílio que prestarem os estudiosos, apontando erros e sugerindo modos mais claros e menos equívocos de dizer pensamentos difíceis.

Utilizamos para a tradução a redação da sétima edição alemã e não fazemos alusões a redações anteriores. A discussão de certas modificações seria interessante, mas não se faz necessária para compreendermos o texto que traduzimos.

Alguns talvez estranharão a distribuição da matéria do volume que apresentamos. Colocamos a introdução no fim do volume, em primeiro lugar, porque quisemos respeitar a ordem cronológica do aparecimento dos textos; em segundo lugar, porque, ainda que interligados entre si, o texto da introdução tem sentido independente; em terceiro lugar, porque o texto que será mais usado para o estudo é o da preleção. Poderíamos acrescentar um quarto argumento: num volume editado pela Editora Vittorio Klostermann, em 1967, e que contém grande parte dos trabalhos menores de Heidegger, os três textos em questão são apresentados na ordem cronológica de sua publicação.[1]

E. S.

1 Heidegger, M. — *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967. (N. do T.)

A PRELEÇÃO

(1929)

Que É Metafísica?

"Que É metafísica?" — A pergunta nos dá esperanças de que falará sobre a metafísica. Não o faremos. Em vez disso, discutiremos uma determinada questão metafísica. Parece-nos que, desta maneira, nos situaremos imediatamente dentro da metafísica. Somente assim lhe damos a melhor possibilidade de se apresentar a nós em si mesma.

Nossa tarefa inicia-se com o desenvolvimento de uma interrogação metafísica, procura, logo a seguir, a elaboração da questão, para encerrar-se com sua resposta.

O Desenvolvimento de uma Interrogação Metafísica

Considerada sob o ponto de vista do são entendimento humano, é a filosofia, nas palavras de Hegel, o "mundo às avessas". É por isso que a peculiaridade do que empreendemos requer uma caracterização prévia. Esta surge de uma dupla característica da pergunta metafísica.

De um lado, toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica. Ela é a própria totalidade. De outro, toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado. Daí tomamos a indicação seguinte: a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga. Nossa existência — na comunidade de pesquisadores, professores e estudantes — é determinada pela ciência. O que acontece de essencial nas raízes da nossa existência na medida em que a ciência se tornou nossa paixão? Os domínios das ciências distam muito entre si. Radicalmente diversa é a maneira de tratarem seus objetos. Esta dispersa multiplicidade de disciplinas é hoje ainda apenas mantida numa unidade pela organização técnica de universidades e faculdades e conserva um significado pela fixação das finalidades práticas das especialidades. Em contraste, o enraizamento das ciências, em seu fundamento essencial, desapareceu completamente.

Contudo, em todas as ciências nós nos relacionamos, dóceis a seus

propósitos mais autênticos com o próprio ente. Justamente, sob o ponto de vista das ciências, nenhum domínio possui hegemonia sobre o outro, nem a natureza sobre a história, nem esta sobre aquela. Nenhum modo de tratamento dos objetos supera os outros. Conhecimentos matemáticos não são mais rigorosos que os filológico-históricos. A matemática possui apenas o caráter de "exatidão" e este não coincide com o rigor. Exigir da história exatidão seria chocar-se contra a idéia do rigor específico das ciências do espírito. A referência ao mundo, que importa através de todas as ciências enquanto tais, faz com que elas procurem o próprio ente para, conforme seu conteúdo essencial e seu modo de ser, transformá-lo em objeto de investigação e determinação fundante. Nas ciências se realiza — no plano das idéias — uma aproximação daquilo que é essencial em todas as coisas.

Esta privilegiada referência de mundo ao próprio ente é sustentada e conduzida por um comportamento da existência humana livremente escolhido. Também a atividade pré e extracientífica do homem possui um determinado comportamento para com o ente. A ciência, porém, se caracteriza pelo fato de dar, de um modo que lhe é próprio, expressa e unicamente, à própria coisa a primeira e última palavra. Em tão objetiva maneira de perguntar, determinar e fundar o ente, se realiza uma submissão peculiarmente limitada ao próprio ente, para que este realmente se manifeste. Este pôr-se a serviço da pesquisa e do ensino se constitui em fundamento da possibilidade de um comando próprio, ainda que delimitado, na totalidade da existência humana. A particular referência ao mundo que caracteriza a ciência e o comportamento do homem que a rege, os entendemos, evidentemente apenas então plenamente, quando vemos e compreendemos o que acontece na referência ao mundo, assim sustentada. O homem — um ente entre outros — "faz ciência". Neste "fazer" ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado homem, na totalidade do ente, mas de tal maneira que, na e através desta irrupção, se descobre o ente naquilo que é em seu modo de ser. Esta irrupção reveladora é o que, em primeiro lugar, colabora, a seu modo, para que o ente chegue a si mesmo.

Estas três dimensões — referência ao mundo, comportamento, irrupção — trazem, em sua radical unidade, uma clara simplicidade e severidade do ser-aí, na existência científica. Se quisermos apoderar-nos expressamente da existência científica, assim esclarecida, então devemos dizer:

Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente — e nada mais.

Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente — e além dele nada.

Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente — e além dele nada.

Mas o estranho é que precisamente, no modo como o cientista se assegura o que lhe é mais próprio, ele fala de outra coisa. Pesquisado

deve ser apenas o ente e mais — nada; somente o ente e além dele — nada; unicamente o ente e além disso — nada.

Que acontece com este nada? É, por acaso, que espontaneamente falamos assim? É apenas um modo de falar — e mais nada?

Mas, por que nos preocupamos com este nada? O nada é justamente rejeitado pela ciência e abandonado como o elemento nadificante. E quando, assim, abandonamos o nada, não o admitimos precisamente então? Mas podemos nós falar de que admitimos algo, se nada admitimos? Talvez já se perca tal insegurança da linguagem numa vazia querela de palavras. Contra isto deve agora a ciência afirmar novamente sua seriedade e sobriedade: ela se ocupa unicamente do ente. O nada — que outra coisa poderá ser para a ciência que horror e fantasmagoria? Se a ciência tem razão, então uma coisa é indiscutível: a ciência nada quer saber do nada. Esta é, afinal, a rigorosa concepção científica do nada. Dele sabemos, enquanto dele, do nada, nada queremos saber.

A ciência nada quer saber do nada. Mas não é menos certo também que, justamente, ali, onde ela procura expressar sua própria essência, ela recorre ao nada. Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração. Que essência ambivalente se revela ali?

Ao refletirmos sobre nossa existência presente — enquanto uma existência determinada pela ciência —, desembocamos num paradoxo. Através deste paradoxo já se desenvolveu uma interrogação. A questão exige apenas uma formulação adequada: Que acontece com este nada?

A Elaboração da Questão

A elaboração da questão do nada deve colocar-nos na situação na qual se torne possível a resposta ou em que então se patenteie sua impossibilidade. O nada é admitido. A ciência, na sua sobranceira indiferença com relação a ele, rejeita-o como aquilo que "não existe".

Nós contudo procuramos perguntar pelo nada. Que é o nada? Já a primeira abordagem desta questão mostra algo insólito. No nosso interrogar já supomos antecipadamente o nada como algo que "é" assim e assim — como um ente. Mas, precisamente, é dele que se distingue absolutamente. O perguntar pelo nada — pela sua essência e seu modo de ser — converte o interrogado em seu contrário. A questão priva-se a si mesma de seu objeto específico.

Se for assim, também toda resposta a esta questão é, desde o início, impossível. Pois ela se desenvolve necessariamente nesta forma: o nada "é" isto ou aquilo. Tanto a pergunta como a resposta são, no que diz respeito ao nada, igualmente contraditórias em si mesmas.

Assim, não é preciso, pois, que a ciência primeiro rejeite o nada. A regra fundamental do pensamento a que comumente se recorre, o princípio da não-contradição, a "lógica" universal, arrasa esta pergunta. Pois o pen-

samento, que essencialmente sempre é pensado de alguma coisa, deveria, enquanto pensamento do nada, agir contra sua própria essência.

Pelo fato de assim nos ficar vedado converter, de algum modo, o nada em objeto, chegamos já ao fim com nossa interrogação pelo nada — isto, pressuposto que nesta questão a "lógica" seja a última instância, que o entendimento seja o meio e o pensamento o caminho para compreender originariamente o nada e para decidir seu possível desvelamento.

Mas é por acaso possível tocar no império da "lógica"? Não é o entendimento realmente o senhor nesta pergunta pelo nada? Efetivamente, é somente com seu auxílio que podemos determinar o nada e colocá-lo como um problema, ainda que fosse como um problema que se devora a si mesmo. Pois o nada é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente. Com tal procedimento subsumimos o nada sob a determinação mais alta do negativo e, assim, do negado. A negação é, entretanto, conforme a doutrina dominante e intata da "lógica", um ato específico do entendimento. Como podemos nós, pois, pretender rejeitar o entendimento na pergunta pelo nada e até na questão da possibilidade de sua formulação? Mas será que é tão seguro aquilo que aqui pressupomos? Representa o "não", a negatividade e com isto a negação, a determinação suprema a que se subordina o nada como uma espécie particular de negado? "Existe" o nada apenas porque existe o "não", isto é, a negação? Ou não acontece o contrário? Existe a negação e o "não" apenas porque "existe" o nada? Isto não está decidido; nem mesmo chegou a ser formulado expressamente como questão. Nós afirmamos: o nada é mais originário que o "não" e a negação.

Se esta tese é justa, então a possibilidade da negação, como atividade do entendimento, e, com isso, o próprio entendimento, dependem, de algum modo, do nada. Como poderá então o entendimento querer decidir sobre este? Não se baseia afinal o aparente contra-senso de pergunta e resposta, no que diz respeito ao nada, na cega obstinação de um entendimento que se pretende sem fronteiras?

Se, entretanto, não nos deixarmos enganar pela formal impossibilidade da questão do nada e se, apesar dela, ainda a formularmos, então devemos satisfazer ao menos àquilo que permanece válido como exigência fundamental para a possível formulação de qualquer questão. Se o nada deve ser questionado — o nada mesmo —, então deverá estar primeiramente dado. Devemos poder encontrá-lo.

Onde procuramos o nada? Onde encontramos o nada? Para que algo encontremos não precisamos, por acaso, já saber que existe? Realmente! Primeiramente e o mais das vezes o homem somente então é capaz de buscar se antecipou a presença do que busca. Agora, porém, aquilo que se busca é o nada. Existe afinal um buscar sem aquela antecipação, um buscar ao qual pertence um puro encontrar?

Seja como for, nós conhecemos o nada, mesmo que seja apenas aquilo sobre o que cotidianamente falamos inadvertidamente. Podemos até, sem

hesitar, ordenar numa "definição" este nada vulgar, em toda palidez do óbvio, que tão discretamente ronda em nossa conversa:

O nada é a plena negação da totalidade do ente. Não nos dará, por acaso, esta característica do nada uma indicação da direção na qual unicamente teremos possibilidade de encontrá-lo?

A totalidade do ente deve ser previamente dada para que possa ser submetida enquanto tal simplesmente à negação, na qual, então, o próprio nada se deverá manifestar.

Mesmo, porém, que prescindamos da problematicidade da relação entre a negação e o nada, como deveremos nós — enquanto seres finitos — tornar acessível para nós, em si e particularmente, a totalidade do ente em sua omnitude? Podemos, em todo caso, pensar a totalidade do ente imaginando-a, e então negar, em pensamento, o assim figurado e "pensá-lo" enquanto negado. Por esta via obteremos, certamente, o conceito formal do nada figurado, mas jamais o próprio nada. Porém, entre o nada figurado e o nada "autêntico" não pode imperar uma diferença, caso o nada represente realmente a absoluta indistinção. Não é, entretanto, o próprio nada "autêntico" aquele conceito oculto, mas absurdo, de um nada com características de ente? Mas paremos aqui com as perguntas. Que tenha sido este o momento derradeiro em que as objeções do entendimento retiveram nossa busca que somente pode ser legitimada por uma experiência fundamental do nada.

Tão certo como é que nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si e absolutamente, tão evidente é, contudo, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade. E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência.

Parece, sem dúvida, que, em nossa rotina cotidiana, estamos presos sempre apenas a este ou àquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente. Mas, por mais disperso que possa parecer o cotidiano, ele retém, mesmo que vagamente, o ente numa unidade de "totalidade". Mesmo então e justamente então, quando não estamos propriamente ocupados com as coisas e com nós mesmos, sobrevém-nos este "em totalidade", por exemplo, no tédio propriamente dito. Este tédio ainda está muito longe de nossa experiência quando nos entedia exclusivamente este livro ou aquele espetáculo, aquela ocupação ou este ócio. Ele desabrocha se "a gente está entediado". O profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Esse tédio manifesta o ente em sua totalidade.

Uma outra possibilidade de tal manifestação se revela na alegria pela presença — não da pura pessoa —, mas da existência de um ser querido.

Compreender o ente em sua totalidade ≠ estar em meio ao ente em sua totalidade

Semelhante disposição de humor em que a gente se sente desta ou daquela maneira situa-nos — perpassados por esta disposição de humor — em meio ao ente em sua totalidade. O sentimento de situação da disposição de humor não revela apenas, sempre à sua maneira, o ente em sua totalidade. Mas este revelar é simultaneamente — longe de ser um simples episódio — um acontecimento fundamental de nosso ser-aí.

O que assim chamamos "sentimentos" não é um fenômeno secundário de nosso comportamento pensante e volitivo, nem um simples impulso causador dele nem um estado atual com o qual nos temos que haver de uma ou outra maneira.

Contudo, precisamente quando as disposições de humor nos levam, deste modo, diante do ente em sua totalidade, ocultam-nos o nada que buscamos. Muito menos seremos agora de opinião de que a negação do ente em sua totalidade, manifesta na disposição de humor, nos ponha diante do nada. Tal somente poderia acontecer, com a adequada originariedade, numa disposição de humor que revele o nada, de acordo com seu próprio sentido revelador.

Acontece no ser-aí do homem semelhante disposição de humor na qual ele seja levado à presença do próprio nada?

Este acontecer é possível e também real — ainda que bastante raro — apenas por instantes, na disposição de humor fundamental da angústia. Por esta angústia não entendemos a assaz freqüente ansiedade que, em última análise, pertence aos fenômenos do temor que com tanta facilidade se mostram. A angústia é radicalmente diferente do temor. Nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que, sob um ou outro aspecto determinado, nos ameaça. O temor *de...* sempre teme *por* algo determinado. Pelo fato de o temor ter como propriedade a limitação de seu "de" (*Wovor*) e de seu "por" (*Worum*), o temeroso e o medroso são retidos por aquilo que nos amedronta. Ao esforçar-se por se libertar disto — de algo determinado —, torna-se, quem sente o temor, inseguro com relação às outras coisas, isto é, perde literalmente a cabeça.

A angústia não deixa mais surgir uma tal confusão. Muito antes, perpassa-a uma estranha tranqüilidade. Sem dúvida, a angústia é sempre angústia diante de..., mas não angústia diante disto ou daquilo. A angústia diante de... é sempre angústia por..., mas não por isto ou aquilo. O caráter de indeterminação daquilo diante de e por que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação. Um exemplo conhecido nos pode revelar esta impossibilidade.

Na angústia — dizemos nós — "a gente sente-se estranho". O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia

na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém — na fuga do ente — este "nenhum".

A angústia manifesta o nada.

"Estamos suspensos" na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato de nós próprios — os homens que somos — refugiarmo-nos no seio dos entes. É por isso que, em última análise, não sou "eu" ou não és "tu" que te sentes estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se.

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do "é". O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexo é apenas o testemunho da presença do nada. Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era "propriamente" — nada. Efetivamente: o nada mesmo — enquanto tal — estava aí.

Com a determinação da disposição de humor fundamental da angústia atingimos o acontecer do ser-aí no qual o nada está manifesto e a partir do qual deve ser questionado.

Que acontece com o nada?

A Resposta à Questão

A resposta, primeiramente a única essencial para nosso propósito, já foi alcançada se tivermos a precaução de manter realmente formulada a questão do nada. Para isto se exige que reproduzamos a transformação do homem em seu ser-aí que toda angústia em nós realiza. Então captamos o nada que nela se manifesta, assim como se revela. Com isto se impõe, ao mesmo tempo, a exigência de mantermos expressamente longe a determinação do nada que não se desenvolveu na abordagem do mesmo.

O nada se revela na angústia — mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separado, "ao lado" do ente, em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade. Que significa este "juntamente com"?

Na angústia o ente em sua totalidade se torna caduco. Em que sentido acontece isto? Pois, certamente, o ente não é destruído pela angústia para assim deixar como sobra o nada. Como é que ela poderia fazê-lo quando justamente a angústia se encontra na absoluta impotência em face

do ente em sua totalidade? Bem antes, revela-se propriamente o nada com o e no ente como algo que foge em sua totalidade.

Na angústia não acontece nenhuma destruição de todo o ente em si mesmo, mas tampouco realizamos nós uma negação do ente em sua totalidade para, somente então, atingirmos o nada. Mesmo não considerando o fato de que é alheio à angústia enquanto tal, a formulação expressa de uma enunciação negativa, chegaríamos, mesmo com uma tal negação, que deveria ter por resultado o nada, sempre tarde. Já antes disto o nada nos visita. Dizíamos que nos visitava juntamente com a fuga do ente em sua totalidade.

Na angústia se manifesta um retroceder diante de... que, sem dúvida, não é mais uma fuga, mas uma quietude fascinada. Este retroceder diante de... recebe seu impulso inicial do nada. Este não atrai para si, mas se caracteriza fundamentalmente pela rejeição. Mas tal rejeição que afasta de si é, enquanto tal, um remeter (que faz fugir) ao ente em sua totalidade que desaparece. Esta remissão que rejeita em sua totalidade, remetendo ao ente em sua totalidade em fuga — tal é o modo de o nada assediar, na angústia, o ser-aí —, é a essência do nada: a nadificação. Ela não é nem uma destruição do ente, nem se origina de uma negação. A nadificação também não se deixa compensar com a destruição e a negação. O próprio nada nadifica.

O nadificar do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro — em face do nada.

Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente — e não nada. Mas este "e não nada", acrescentado em nosso discurso, não é uma clarificação tardia e secundária, mas a possibilidade prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal.

Somente à base da originária revelação do nada pode o ser-aí do homem chegar ao ente e nele entrar. Na medida em que o ser-aí se refere, de acordo com sua essência, ao ente que ele próprio é, procede já sempre, como tal ser-aí, do nada revelado.

Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada.

Suspendendo-se dentro do nada o ser aí já sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos a transcendência. Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo.

Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade.

Com isto obtivemos a resposta à questão do nada. O nada não é nem um objeto nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo

nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada.

Mas agora devemos dar finalmente a palavra a uma objeção já por tempo demasiado reprimida. Se o ser-aí somente pode entrar em relação com o ente enquanto está suspenso no nada, se, portanto, somente assim pode existir e se o nada somente se revela originalmente na angústia, não devemos nós então pairar constantemente nesta angústia para, afinal, podermos existir? Não reconhecemos nós mesmos que esta angústia originária é rara? Mas, antes disso, está fora de dúvida que todos nós existimos e nos relacionamos com o ente — tanto aquele ente que somos como aquele que não somos — sem esta angústia. Não é ela uma invenção arbitrária e o nada a ela atribuído um exagero?

Entretanto, o que quer dizer: esta angústia originária somente acontece em raros momentos? Não outra coisa que: o nada nos é primeiramente e o mais das vezes dissimulado em sua originariedade. E por quê? Pelo fato de nos perdemos, de determinada maneira, absolutamente junto ao ente. Quanto mais nos voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos nós o deixamos enquanto tal, e tanto mais nos afastamos do nada. E tanto mais seguramente nos jogamos na pública superfície do ser-aí.

E, contudo, é este constante, ainda que ambíguo desvio do nada, em certos limites, seu mais próprio sentido. Ele, o nada em seu nadificar, nos remete justamente ao ente. O nada modificada ininterruptamente sem que nós propriamente saibamos algo desta nadificação pelo conhecimento no qual nos movemos cotidianamente.

O que testemunha, de modo mais convincente, a constante e difundida, ainda que dissimulada, revelação do nada em nosso ser-aí, que a negação? Mas, de nenhum modo, esta aproxima o "não", como meio de distinção e oposição do que é dado, para, por assim dizer, colocá-lo entre ambos. Como poderia a negação também produzir por si o "não" se ela somente pode negar se lhe foi previamente dado algo que pode ser negado? Como pode, entretanto, ser descoberto algo que pode ser negado e que deve sê-lo enquanto afetado pelo "não" se não fosse realidade que todo o pensamento enquanto tal, já de antemão, tem visado ao "não"? Mas o "não" somente pode revelar-se quando sua origem, o nadificar do nada em geral e com isto o próprio nada foram arrancados de seu velamento. O "não" não surge pela negação, mas a negação se funda no "não" que, por sua vez, se origina do nadificar do nada. Mas a negação é também apenas um modo de uma revelação nadificadora, isto quer dizer, previamente fundado no nadificar do nada.

Com isto está demonstrada, em seus elementos básicos, a tese acima: o nada é a origem da negação e não vice-versa, a negação a origem do nada. Se assim se rompe o poder do entendimento no campo da interrogação pelo nada e pelo ser, então se decide também, com isto, o destino

do domínio da "lógica" no seio da filosofia. A idéia da "lógica" mesma se dissolve no redemoinho de uma interrogação mais originária.

Por muito e diversamente que a negação — expressamente ou não — atravesse todo o pensamento, ela, de nenhum modo, por si só, é o testemunho válido para a revelação do nada pertencente essencialmente ao ser-aí. Pois a negação não pode ser proclamada nem o único, nem mesmo o comportamento nadificador condutor, pelo qual o ser-aí é sacudido pelo nadificar do nada. Mais abissal que a pura conveniência da negação pensante é a dureza da contra-atividade e a agudeza da execração. Mais esponsável é a dor da frustração e a inclemência do proibir. Mais importuna é a aspereza da privação.

Estas possibilidades do comportamento nadificador — forças em que o ser-aí sustenta seu estar-jogado, ainda que não o domine — não são modos de pura negação. Mas isto não as impede de se expressar no "não" e na negação. Através delas é que se trai, sem dúvida, de modo mais radical, o vazio e a amplidão da negação. Este estar o ser-aí totalmente perpassado pelo comportamento nadificador testemunha a constante e, sem dúvida, obscurecida revelação do nada, que somente a angústia originariamente desvela. Nisto, porém, está: esta originária angústia é o mais das vezes sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí agitado envolvido pelo "sim, sim" e pelo "não, não"; bem mais cedo perpassa o ser-aí senhor de si mesmo; com maior certeza surpreende, com seu estremecimento, o ser-aí radicalmente audaz. Mas, no último caso, somente acontece originado por aquilo por que o ser-aí se prodigaliza, para assim conservar-lhe a derradeira grandeza.

A angústia do audaz não tolera nenhuma contraposição à alegria ou mesmo à agradável diversão do tranqüila abandonar-se à deriva. Ela situa-se — aquém de tais posições — na secreta aliança da serenidade e doçura do anelo criador. A angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isto ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado. À profundidade de seu imperar corresponde paradoxalmente a insignificância do elemento que pode provocá-la. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos.

O estar suspenso do ser-aí no nada originado pela angústia escondida transforma o homem no lugar-tenente do nada. Tão finitos somos nós que precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada por decisão e vontade próprias. Tão insondavelmente a finitização escava as raízes do ser-aí que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade.

O estar suspenso do ser-aí dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência.

Nossa interrogação pelo nada tem por meta apresentar-nos a própria

metafísica. O nome "metafísica" vem do grego: *tà metà physiká*. Esta surpreendente expressão foi mais tarde interpretada como caracterização da interrogação que vai *metá* — *trans* "além" do ente enquanto tal.

Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão.

Na pergunta pelo nada acontece um tal ir para fora além do ente enquanto ente em sua totalidade. Com isto prova-se que ela é uma questão "metafísica". De questões deste tipo dávamos, no início, uma dupla característica: cada questão metafísica compreende, de um lado, sempre toda a metafísica. Em cada questão metafísica, de outro lado, sempre vem envolvido o ser-aí que interroga.

Em que medida perpassa e compreende a questão do nada a totalidade da metafísica?

Sobre o nada a metafísica se expressa desde a Antiguidade numa enunciação, sem dúvida, multívoca: *ex nihilo nihil fit*, do nada nada vem. Ainda que, na discussão do enunciado, o nada, em si mesmo, nunca se torne problema, expressa ele, contudo, a partir do respectivo ponto de vista sobre o nada, a concepção fundamental do ente que aqui é condutora. A metafísica antiga concebe o nada no sentido do não-ente, quer dizer, da matéria informe, que a si mesma não pode dar forma de um ente com caráter de figura, que, desta maneira, oferece um aspecto (*eidos*). Ente é a figura que se forma a si mesma, que enquanto tal se apresenta como imagem, origem, justificação e limites desta concepção de ser são tão pouco discutimos como o é o próprio nada. A dogmática cristã, pelo contrário, nega a verdade do enunciado: *ex nihilo nihil fit* e dá, com isto, uma significação modificada ao nada, que então passa a significar a absoluta ausência de ente fora de Deus: *ex nihilo fit* — *ens creatum*. O nada torna-se agora o conceito oposto ao ente verdadeiro, ao *summum ens*, a Deus enquanto *ens increatum*. Também a explicação do nada indica a concepção fundamental do ente. A discussão metafísica do ente mantém-se, porém, ao mesmo nível que a questão do nada. As questões do ser e do nada enquanto tais não têm lugar. É por isso que nem mesmo preocupa a dificuldade de que, se Deus cria do nada, justamente precisa poder entrar em relação com o nada. Se, porém, Deus é Deus, não pode ele conhecer o nada, se é certo que o "absoluto" exclui de si tudo o que tem caráter de nada.

A superficial recordação histórica mostra o nada com o conceito oposto ao ente verdadeiro, quer dizer, como sua negação. Se, porém, o nada de algum modo se torna problema, então esta contraposição não experimenta apenas uma determinação mais clara, mas então primeiramente se suscita a verdadeira questão metafísica a respeito do ser do ente. O nada não permanece o indeterminado oposto do ente, mas se desvela como pertencente ao ser do ente.

"O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo." Esta frase de Hegel (*Ciência da Lógica*, Livro I WW III, p. 74) enuncia algo certo. Ser e

nada co-pertencem, mas não porque ambos — vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento — coincidem em sua determinação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (*Wesen*), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada.

Se, de outro lado, a questão do ser enquanto tal é a questão que envolve a metafísica, então está demonstrado que a questão do nada é uma questão do tipo que compreende a totalidade da metafísica. A questão do nada pervade, porém, ao mesmo tempo, a totalidade da metafísica, na medida em que nos força a enfrentar o problema da origem da negação, isto quer dizer, nos coloca fundamentalmente diante da decisão sobre a legitimidade com que a "lógica" impera na metafísica.

A velha frase *ex nihilo nihil fit* contém então um outro sentido que atinge o próprio problema do ser e diz: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Somente no nada do ser-aí o ente em sua totalidade chega a si mesmo, conforme sua mais própria possibilidade, isto é, de modo finito. Em que medida então a questão do nada, se for uma questão metafísica, já envolveu em si mesma nossa existência interrogante? Nós caracterizamos nossa existência, aqui e agora experimentada, como essencialmente determinada pela ciência. Se nossa existência assim determinada está colocada na questão do nada, deve então ter-se tornado problemática por causa desta questão.

A existência científica recebe sua simplicidade e acribia do fato de se relacionar com o ente e unicamente com ele de modo especialíssimo. A ciência quisera abandonar, com um gesto sobranceiro, o nada. Agora, porém, se torna patente, na interrogação, que esta existência científica somente é possível se se suspende previamente dentro do nada. Apenas então compreende ela realmente o que é quando não abandona o nada. A aparente sobriedade e superioridade da ciência se transforma em ridículo, se não leva a sério o nada. Somente porque o nada se revelou, pode a ciência transformar o próprio ente em objeto de pesquisa. Somente se a ciência existe graças à metafísica, é ela capaz de conquistar sempre novamente sua tarefa essencial que não consiste primeiramente em recolher e ordenar conhecimentos, mas na descoberta de todo o espaço da verdade da natureza e da história, cuja realização sempre se deve renovar.

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração — quer dizer, fundado na revelação do nada — surge o "porquê". Somente porque é possível o "porquê" enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões e fundamentar. Somente porque podemos perguntar e fundamentar foi entregue à nossa existência o destino do pesquisador.

A questão do nada põe a nós mesmos que perguntamos — em questão. Ela é uma questão metafísica.

O ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente se se

suspende dentro do nada. O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à "natureza do homem". Ela não é uma disciplina da filosofia "acadêmica", nem um campo de idéias arbitrariamente excogitadas. A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito de ser-aí. Ela é o próprio ser-aí. Pelo fato de a verdade da metafísica residir neste fundamento abissal possui ela, como vizinhança mais próxima, sempre à espreita, a possibilidade do erro mais profundo. É por isso que nenhum rigor de qualquer ciência alcança a seriedade da metafísica. A filosofia jamais pode ser medida pelo padrão da idéia da ciência.

Se realmente acompanhamos, com nossa interrogação, a questão desenvolvida em torno do nada, então não nos teremos representado a metafísica apenas do exterior. Nem nos transportamos também simplesmente para dentro dela. Nem somos disso capazes porque — na medida em que existimos — já sempre estamos colocados dentro dela. *Physei gár, o phíle, énestí tis philosophía te tou andròs diánoia* (Platão, *Fedro* 279a). Na medida em que o homem existe, acontece, de certa maneira, o filosofar. Filosofia — o que nós assim designamos — é apenas o pôr em marcha a metafísica, na qual a filosofia toma consciência de si e conquista seus temas expressos. A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade. Para este salto são decisivos: primeiro, o dar espaço para o ente em sua totalidade; segundo, o abandonar-se para dentro do nada, quer dizer, o libertar-se dos ídolos que cada qual possui e para onde costuma refugiar-se sub-repticiamente; e, por último, permitir que se desenvolva este estar suspenso para que constantemente retorne à questão fundamental da metafísica que domina o próprio nada:

Por que existe afinal ente e não antes Nada?

Posfácio

(1943)

A PERGUNTA "Que é metafísica?" permanece uma pergunta. O seguinte posfácio é, para aquele que acompanha a questão, um prefácio mais originário. A pergunta "Que é metafísica?" interroga para além da metafísica. Ela nasce de um pensamento que já penetrou na superação da metafísica. À essência de tais transições pertence o fato de, em certos limites, terem que falar ainda a linguagem daquilo que auxiliam a superar.

A especial oportunidade na qual é discutida a questão da essência da metafísica não deve induzir à opinião de que tal questionar esteja condenado a tomar seu ponto de partida das ciências. A investigação moderna está engajada, com outros modos de representação e com outras espécies de produção do ente, no elemento característico daquela verdade conforme a qual todo ente se caracteriza pela vontade de vontade. Como forma antecipadora, começou a aparecer a "vontade de poder". "Vontade", compreendida como traço básico da entidade do ente, é, tão radicalmente, a identificação do ente com o que é atual, que a atualidade do atual é transformada em incondicional factibilidade da geral objetivação. A ciência moderna nem serve a um fim que lhe é primeiramente proposto, nem procura uma "verdade em si". Ela é, enquanto um modo de objetivação calculadora do ente, uma condição estabelecida pela própria vontade de vontade, através da qual esta garante o domínio de sua essência. Mas pelo fato de toda objetivação do ente se exaurir na produção e garantia do ente, conquistando, desta maneira, as possibilidades de seu progresso, permanece a objetivação apenas junto ao ente e já o julga o ser. Todo comportamento que se relaciona com o ente testemunha, desta maneira, já um certo saber do ser, mas atesta simultaneamente a incapacidade de, por suas próprias forças, permanecer na lei da verdade deste saber. Esta verdade é a verdade sobre o ente. A metafísica é a história desta verdade. Ela diz o que o ente é, enquanto ela conceitua a entidade do ente. Na entidade do ente pensa a metafísica o ser, sem contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser. A metafísica se move, em toda parte, no âmbito da verdade do ser que lhe permanece o fundamento desconhecido e infundado. Suposto, porém, que não apenas o ente emerge do ser, mas que

também, e ainda mais originariamente, o próprio ser reside em sua verdade e que a verdade do ser se desdobra (*west*) como o ser da verdade, então, é necessária a pergunta pelo que seja a metafísica em seus fundamentos. Este interrogar deve pensar metafisicamente e, ao mesmo tempo, deve pensar a partir dos fundamentos da metafísica, vale dizer, não mais metafisicamente. Num sentido essencial, um tal questionar permanece ambivalente.

Toda tentativa, portanto, de acompanhar a marcha da preleção se chocará, por isso, com dificuldades. Isto é bom. O interrogar torna-se, com isto, mais autêntico. Cada pergunta objetiva é já uma ponte para a resposta. Respostas essenciais são, constantemente, apenas o último passo das próprias questões. Este passo, porém, permanece irrealizável sem a longa série dos primeiros passos e dos que seguem. A resposta essencial haure sua força sustentadora na in-sistência do perguntar. A resposta essencial é apenas o começo de uma responsabilidade. Nela o interrogar desperta mais originariamente. É também, por isso, que a questão autêntica não é suprimida pela resposta encontrada.

As dificuldades para acompanhar o pensamento da preleção são de duas espécies. Umas surgem dos enigmas que se ocultam no âmbito do que aqui é pensado. As outras se originam da incapacidade e também, muitas vezes, dá má vontade para pensar. Na esfera do interrogar pensante podem já ajudar objeções passageiras, mas certamente, entre estas, aquelas que forem cuidadosamente meditadas. Também opiniões grosseiras e falsas frutificam de algum modo, mesmo que sejam proclamadas na raiva de uma polêmica cega. A reflexão deve apenas recolher tudo na serena tranqüilidade da longânima meditação.

Podemos reunir em três proposições básicas as objeções e falsas opiniões sobre esta preleção. Diz-se:

1 — a preleção transforma "o nada" em único objeto da metafísica. Entretanto, porque o nada é absolutamente nadificante, leva este pensamento à opinião de que tudo é nada, de tal maneira que não vale a pena, quer viver quer morrer. Uma "filosofia do nada" é um acabado "niilismo";

2 — a preleção eleva uma disposição de humor isolada e ainda por cima deprimente, a angústia, ao privilégio de única disposição de humor fundamental. Entretanto, porque a angústia é o estado de ânimo do "medroso" e covarde, renega este pensamento a confiante atitude da coragem. Uma "filosofia da angústia" paralisa a vontade para a ação;

3 — a preleção toma posição contra a "lógica". Entretanto, porque o entendimento contém os padrões de todo cálculo e ordem, este pensamento transfere o juízo sobre a verdade para a aleatória disposição de humor. Uma "filosofia do puro sentimento" põe em perigo o pensamento "exato" e a segurança do agir.

A postura correta diante destas proposições surge de uma renovada meditação da preleção. Ela deve examinar se o nada, que dispõe a angústia em sua essência, se esgota numa vazia negação de tudo o que é, ou se — o que jamais e em parte alguma é um ente — se desvela como aquilo

que se distingue de todo ente e que nós chamamos o ser. Em qualquer lugar e em qualquer amplitude em que a pesquisa explore o ente, em parte alguma, encontra ela o ser. Ela apenas atinge sempre o ente porque, antecipadamente, já na intenção de sua explicação, permanece junto do ente. O ser, porém, não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O absolutamente outro com relação ao ente é o não-ente. Mas este se desdobra (*west*) como ser. Com demasiada pressa renunciamos ao pensamento quando fazemos passar, numa explicação superficial, o nada pelo puramente nadificador e o igualamos ao que não tem substância. Em vez de cedermos a esta pressa de uma perspicácia vazia e sacrificarmos a enigmática multivocidade do nada, devemos armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser. Isto é o próprio ser. Sem o ser, cuja essência abissal, mas ainda não desenvolvida, o nada nos envia na angústia essencial, todo ente permaneceria na indigência do ser. Mas mesmo esta indigência do ser, enquanto abandono do ser, não é, por sua vez, um nada nadificador, se é certo que à verdade do ser pertence o fato de que o ser nunca se manifesta (*west*) sem o ente, de que jamais o ente é sem o ser.

A angústia dá-nos uma experiência de ser como o outro com relação a todo ente, suposto que — por causa da "angústia" diante da angústia, quer dizer, na pura atitude medrosa do temor — nós não nos esquivemos, fugindo da voz silenciosa que nos dispõe para o espanto do abismo. Se abandonarmos arbitrariamente o curso do pensamento desta preleção, ao nos referirmos a esta angústia fundamental, se despojarmos a angústia, enquanto disposição de humor instaurada por aquela voz, da referência ao nada, então nos resta apenas a angústia como "sentimento" isolado que podemos distinguir e separar de outros sentimentos, no conhecido sortimento de estados de ânimo vistos psicologicamente. Tomando como guia a simplista diferença entre "em cima" e "embaixo", podemos registrar, então, as "disposições de humor" nas classes das que elevam e das que deprimem. Sempre haverá presa para a caça entusiasmada de "tipos" e "antitipos" de "sentimentos", de espécies e subespécies destes "tipos". Contudo, esta exploração antropológica do homem nunca terá possibilidades de acompanhar o curso do pensamento desta preleção; pois esta pensa a partir da atenção à voz do ser; ela assume a disposição de humor que vem desta voz; esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada.

A disposição para a angústia é o sim à insistência para realizar o supremo apelo, o único que atinge a essência do homem. Somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é. Aquele que assim é chamado em sua essência para a verdade do ser está, por isso, continuamente envolvido, de maneira fundamental, na disposição de humor. A clara coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade

da experiência do ser. Pois, próximo à angústia essencial, como espanto do abismo, reside o respeito humilde. Ele ilumina e protege aquele lugar da essência do homem no seio do qual ele permanece familiar no permanente.

A "angústia" em face da angústia, pelo contrário, pode enganar-se de tal modo que desconheça as simples referências na esfera essencial da angústia. Que seria toda coragem se não tivesse, na experiência da angústia fundamental, seu constante elemento de confronto? Na medida em que diminuímos a angústia fundamental e a referência do ser ao homem, nela iluminada, aviltamos a essência da coragem. Mas esta é capaz de suportar o nada. A coragem reconhece, no abismo do espanto, o espaço do ser apenas entrevisto, a partir de cuja iluminação cada ente primeiramente retorna àquilo que é e é capaz de ser. A preleção nem se compraz numa "filosofia da angústia" nem procura insinuar a impressão de uma "filosofia heróica". Ela pensa apenas aquilo que apareceu ao pensamento ocidental, desde o começo, como aquilo que deve ser pensado e permaneceu, entretanto, esquecido: o ser. Mas o ser não é produto do pensamento. Pelo contrário, o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo ser.

É por isso que também se torna necessária a formulação do que até agora foi silenciado: situa-se este pensamento já na lei de sua verdade se apenas segue aquele pensamento compreendido pela "lógica", em suas formas e regras? Por que põe a preleção esta expressão entre aspas? Para assinalar que a "lógica" é apenas uma das explicações da essência do pensamento; aquela que já, o seu nome o mostra, se funda na experiência do ser realizado pelo pensamento grego. A suspeita contra a lógica — como sua conseqüente degenerescência pode valer a logística — emana do conhecimento daquele pensamento que tem sua fonte na experiência da verdade do ser e não na consideração da objetividade do ente. De nenhum modo é o pensamento exato o pensamento mais rigoroso, se é verdade que o rigor recebe sua essência daquela espécie de esforço com que o saber sempre observa a relação com o elemento fundamental do ente. O pensamento exato se prende unicamente ao cálculo do ente e a este serve exclusivamente. Qualquer cálculo reduz todo numerável ao enumerado, para utilizá-lo para a próxima enumeração. O cálculo não admite outra coisa que o enumerável. Cada coisa é apenas aquilo que se pode enumerar. O que a cada momento é enumerado assegura o progresso na enumeração. Esta utiliza progressivamente os números e é, em si mesma, um contínuo consumir-se. O resultado do cálculo com o ente vale como o enumerável e consome o enumerado para a enumeração. Este uso consumidor do ente revela o caráter destruidor do cálculo. Apenas pelo fato de o número poder ser multiplicado infinitamente e isto indistintamente na direção do máximo ou do mínimo, pode ocultar-se a essência destruidora do cálculo atrás de seus produtos e emprestar ao pensamento calculador a aparência da produtividade, enquanto, na verdade, faz valer, já antecipando e não em seus resultados subseqüentes, todo ente apenas na forma do que pode ser produzido e consumido. O pensamento calculador submete-se a si

mesmo à ordem de tudo dominar a partir da lógica de seu procedimento. Ele não é capaz de suspeitar que todo o calculável do cálculo já é, antes de suas somas e produtos calculados, num todo cuja unidade, sem dúvida, pertence ao incalculável que se subtrai a si e sua estranheza das garras do cálculo. O que, entretanto, em toda parte e constantemente, se fechou de antemão, às exigências do cálculo e que, contudo, já a todo momento, é, em sua misteriosa condição de desconhecido, mais próximo do homem que todo ente, no qual ele se instala a si e a seus projetos, pode, de tempos em tempos, dispor a essência do homem para um pensamento cuja verdade nenhuma "lógica" é capaz de compreender. Chamemos de pensamento fundamental aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente. Em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser. Este pensamento responde ao apelo do ser enquanto o homem entrega sua essência historial à simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício.

É preciso que seja preservada a verdade do ser, aconteça o que acontecer ao homem e a todo ente. O sacrifício é destituído de toda violência porque é a dissipação da essência do homem — que emana do abismo da liberdade — para a defesa da verdade do ser para o ente. No sacrifício se realiza o oculto reconhecimento, único capaz de honrar o dom em que o ser se entrega à essência do homem, no pensamento, para que o homem assuma, na referência ao ser, a guarda do ser.

O pensamento originário é o eco do favor do ser pelo qual se ilumina e pode ser apropriado o único acontecimento: que o ente é. Este eco é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser. A resposta do pensamento é a origem da palavra humana; palavra que primeiramente faz surgir a linguagem como manifestação da palavra nas palavras.

Se, de tempos em tempos, não houvesse um pensamento oculto no fundamento essencial do homem historial, então ele jamais seria capaz do reconhecimento, suposto que, em toda reflexão e em todo agradecimento, deve existir um pensamento que pensa originariamente a verdade do ser. Mas de que outro modo encontraria, um dia, uma humanidade o caminho para o reconhecimento originário que não pelo fato de o favor do ser oferecer ao homem, pela aberta referência a si mesma, a nobreza do despojamento, no qual a liberdade do sacrifício esconde o tesouro de sua essência? O sacrifício é a despedida do ente em marcha para a defesa do favor do ser. O sacrifício pode, sem dúvida, ser preparado e servido pelo agir e produzir na esfera do ente, mas jamais pode ser por ele realizado. Sua realização emana da in-sistência a partir da qual todo homem historial age — também o pensamento essencial é um agir — protegendo o ser-aí instaurado para a defesa da dignidade do ser. Esta in-sistência é a impassibilidade que não permite que seja contestada a oculta disposição para a despedida própria de cada sacrifício. O sacrifício tem sua terra natal na essência daquele acontecimento que é o ser chamando o homem

para a verdade do ser. É por isso que o sacrifício não admite cálculo algum pelo qual seria calculada sua utilidade, sejam os fins visados mesquinhos ou elevados. Tal cálculo desfigura a essência do sacrifício. A mania dos fins confunde a limpeza do respeito humilde (preparado para a angústia) da coragem para o sacrifício, que presume morar na vizinhança do indestrutível.

O pensamento do ser não procura apoio no ente. O pensamento essencial presta atenção aos lentos sinais do que não pode ser calculado e nele reconhece o advento do inelutável, que não pode ser antecipado pelo pensamento. Este pensamento está atento à verdade do ser e auxilia, desta maneira, o ser da verdade para que encontre seu lugar na humanidade historial. O auxílio que este pensamento presta não provoca sucessos porque não precisa de repercussão. O pensamento essencial auxilia com sua simples in-sistência no ser-aí na medida em que nela se desencadeia o que lhe é semelhante, sem que ela, entretanto, disso pudesse dispor ou mesmo apenas saber.

O pensamento, dócil à voz do ser, procura encontrar-lhe a palavra através da qual a verdade do ser chegue à linguagem. Apenas quando a linguagem do homem historial emana da palavra, está ela inserida no destino que lhe foi traçado. Atingido, porém, este equilíbrio em seu destino, então lhe acena a garantia da voz silenciosa de ocultas fontes. O pensamento do ser protege a palavra e cumpre nesta solicitude seu destino. Este é o cuidado pelo uso da linguagem. O dizer do pensamento vem do silêncio longamente guardado e da cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto. De igual origem é o nomear do poeta. Mas, pelo fato de o igual somente ser igual enquanto é distinto, e o poetar e o pensar terem a mais pura igualdade no cuidado da palavra, estão ambos, ao mesmo tempo, maximamente separados em sua essência. O pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado. Não podemos analisar aqui, sem dúvida, como, pensado a partir do acontecimento (*Wesen*) do ser, o poetar e o reconhecer e o pensar estão referidos um ao outro e ao mesmo tempo separados. Provavelmente o reconhecer e o poetar se originam, ainda que de maneira diversa, do pensamento originário que utilizam, sem, contudo, poderem ser, para si mesmos, um pensamento.

Conhecemos, é claro, muita coisa sobre a relação entre filosofia e poesia. Não sabemos, porém, do diálogo dos poetas e dos pensadores que "moram próximos nas montanhas mais separadas".

Um dos lugares fundamentais em que reina a indigência da linguagem é a angústia, no sentido do espanto, no qual o abismo do nada dispõe o homem. O nada, enquanto o outro do ente, é o véu do ser. No ser já todo o destino do ente chegou originariamente à sua plenitude.

A última poesia do último poeta da Grécia antiga, *Édipo em Colonos*, de Sófocles, encerra com a palavra que incompreensivelmente se volta sobre a oculta história deste povo e conserva seu começo na ignota verdade do ser:

All'apopayete med'epì pleío
threnon egeírete
pantòs gàr ékhei táde kyro.

"Mas agora cessai e nunca mais para o futuro
O lamento suscitai;
Pois, em todos os quadrantes, o que aconteceu
[retém junto a si
Guardada uma decisão de plenitude."

Introdução

(1949)

O Retorno ao Fundamento da Metafísica

DESCARTES escreve a Picot, que traduzira os *Principia Philosophiae* para o francês: "Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences..." (*Oeuvres de Descartes*, editadas por C. Adam e P. Tannery, vol. IX, 14.)

Aproveitando esta imagem, perguntamos: Em que solo encontram as raízes da árvore da filosofia seu apoio? De que chão recebem as raízes e, através delas, toda a árvore as seivas e forças alimentadoras? Qual o elemento que percorre oculto no solo, as raízes que dão apoio e alimento à árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica? O que é a metafísica vista desde seu fundamento? O que, em última análise, é a metafísica?

Ela pensa o ente enquanto ente. Em toda parte, onde se pergunta o que é o ente, tem-se em mira o ente enquanto tal. A representação metafísica deve esta visão à luz do ser. A luz, isto é, aquilo que tal pensamento experimenta como luz, não é em si mesma objeto de análise; pois este pensamento analisa e representa continuamente e apenas o ente sob o ponto de vista do ente. É, sem dúvida, sob este ponto de vista que o pensamento metafísico pergunta pelas origens ônticas e por uma causa da luz. A luz mesma vale como suficientemente esclarecida pelo fato de garantir transparência a cada ponto de vista sobre o ente.

Seja qual for o modo de explicação do ente, como espírito no sentido do espiritualismo, como matéria e força no sentido do materialismo, como vir-a-ser e vida, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como *enérgeia*, como eterno retorno do mesmo, sempre o ente enquanto ente aparece na luz do ser. Em toda parte, se iluminou o ser, quando a metafísica representa o ente. O ser se manifestou num desvelamento (*alétheia*). Permanece velado o fato e o modo como o ser traz consigo tal desvelamento, o fato e o modo como o ser mesmo se situa na metafísica e a assinala enquanto tal. O ser não é pensado em sua essência desveladora, isto é, em sua verdade. Entretanto, a metafísica fala da inadvertida revelação do ser quando responde a suas perguntas pelo ente

enquanto tal. A verdade do ser pode chamar-se, por isso, o chão no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apóia e do qual retira seu alimento. Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser. Como raiz da árvore ela envia todas as seivas e forças para o tronco e os ramos. A raiz se espalha pelo solo para que a árvore dele surgida possa crescer e abandoná-lo. A árvore da filosofia surge do solo onde se ocultam as raízes da metafísica. O solo é, sem dúvida, o elemento no qual a raiz da árvore se desenvolve, mas o crescimento da árvore jamais será capaz de assimilar em si de tal maneira o chão de suas raízes que desapareça como algo arbóreo na árvore. Pelo contrário, as raízes se perdem no solo até as últimas radículas. O chão é chão para a raiz; dentro dele ela se esquece em favor da árvore. Também a raiz ainda pertence à árvore, mesmo que a seu modo se entregue ao elemento do solo. Ela dissipa seu elemento e a si mesma pela árvore. Como raiz ela não se volta para o solo; ao menos não de modo tal como se fosse sua essência desenvolver-se apenas para si mesma neste elemento. Provavelmente, também o solo não é tal elemento sem que o perpasse a raiz.

Na medida em que, constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa no próprio ser. A filosofia não se recolhe em seu fundamento. Ela o abandona continuamente e o faz pela metafísica. Dele, porém, jamais consegue fugir. Na medida em que um pensamento se põe em marcha para experimentar o fundamento da metafísica, na medida em que um pensamento procura pensar na própria verdade do ser, em vez de apenas representar o ente enquanto ente, ele abandonou, de certa maneira, a metafísica. Visto da parte da metafísica, o pensamento se dirige de volta para o fundamento da metafísica. Mas, aquilo que assim aparece como fundamento, se experimentado a partir de si mesmo, é provavelmente outra coisa até agora não dita, segundo a qual a essência da metafísica é bem outra coisa que a metafísica. Um pensamento que pensa na verdade do ser não se contenta certamente mais com a metafísica; um tal pensamento também não pensa contra a metafísica. Para voltarmos à imagem anterior, ele não arranca a raiz da filosofia. Ele lhe cava o chão e lhe lavra o solo. A metafísica permanece a primeira instância da filosofia. Não alcança, porém, a primeira instância do pensamento. No pensamento da verdade do ser a metafísica está superada. Torna-se caduca a pretensão da metafísica de controlar a referência decisiva com o ser e de determinar adequadamente toda a relação com o ente enquanto tal. Esta "superação da metafísica", contudo, não rejeita a metafísica. Enquanto o homem permanecer *animal rationale* é ele *animal metaphysicum*. Enquanto o homem se compreender como animal racional, pertence a metafísica, na palavra de Kant, à natureza do homem. Se bem-sucedido, talvez fosse possível ao pensamento retornar ao fundamento da metafísica, provocando uma mudança da essência do homem de cuja metamorfose poderia resultar uma transformação da metafísica.

Quando se falar assim, no desenvolvimento da questão da verdade do ser, de uma superação da metafísica, isto então significa: Pensar no próprio ser. Um tal modo de pensar ultrapassa o pensamento atual que não pensa no chão em que se desenvolve a raiz da filosofia. O pensamento tentado em *Ser e Tempo* põe-se em marcha para preparar a superação da metafísica assim entendida. Aquilo, porém, a que este pensamento dá o impulso necessário somente pode ser aquilo mesmo que deve ser pensado. O fato e a maneira de o ser mesmo abordar um pensamento nunca dependem primeira e unicamente do pensamento. Se o ser atinge um pensamento e o modo como o consegue, põe-no em marcha para sua matriz que vem do próprio ser, para, desta maneira, corresponder ao ser enquanto tal.

Mas por que, afinal, é necessária uma tal espécie de superação da metafísica? Deverá, desta maneira, ser apenas substituída e fundamentada através de disciplina mais originária aquela disciplina da filosofia que até agora foi a raiz? Trata-se de uma modificação do corpo doutrinário da filosofia? Não. Ou deverá ser descoberto, pelo retorno ao fundamento da metafísica, um pressuposto da filosofia até agora esquecido para mostrar-lhe que ainda não assenta sobre seu fundamento inconcusso, não podendo, por isso, ainda ser a ciência absoluta? Não.

Com o advento ou a ausência da verdade do ser, está em jogo outra coisa: não a constituição da filosofia, não apenas a própria filosofia, mas a proximidade ou distância daquilo de que a filosofia, com o pensamento que representa o ente enquanto tal, recebe sua essência e sua necessidade. O que se deve decidir é se o próprio ser pode realizar, a partir da verdade que lhe é própria, sua relação com a essência do homem ou se a metafísica, desviando-se de seu fundamento, impedirá, no futuro, que a relação do ser com o homem chegue, através da essência desta mesma relação, a uma claridade que leve o homem à pertença ao ser.

Já antes de suas respostas à questão do ente enquanto tal a metafísica representou o ser. Ela expressa necessariamente o ser e, por isso mesmo, o faz constantemente. Mas a metafísica não leva o ser mesmo a falar, porque não considera o ser em sua verdade e a verdade como o desvelamento e este em sua essência. A essência da verdade sempre aparece à metafísica apenas na forma derivada da verdade do conhecimento e da enunciação. O desvelamento, porém, poderia ser algo mais originário que a verdade no sentido da *veritas*. *Alétheia* talvez fosse a palavra que dá o aceno ainda não experimentado para a essência impensada do *esse*. Se a coisa fosse assim, sem dúvida o pensamento da metafísica que apenas representa jamais poderia alcançar esta essência da verdade, por mais afanosamente que se empenhasse historicamente pela filosofia pré-socrática; pois não se trata de algum renascimento do pensamento pré-socrático — tal projeto seria vão e sem sentido —, trata-se, isto sim, de prestar atenção ao advento da ainda não enunciada essência do desvelamento que é o modo como o ser se anunciou. Entretanto, velada permanece para a metafísica a verdade do ser ao longo de sua história, de Anaximandro

a Nietzsche. Por que não pensa a metafísica na verdade do ser? Depende uma tal omissão apenas da espécie de pensamento que é o metafísico? Ou pertence ao destino essencial da metafísica, que se lhe subtraia seu próprio fundamento, porque em toda a eclosão do desvelamento permanece ausente sua essência, o velamento, e isto em favor do que foi desvelado e aparece como o ente?

Entretanto, a metafísica expressa o ser constantemente e das mais diversas formas. Ela mesma suscita e fortalece a aparência de que a questão do ser foi por ela levantada e respondida. Mas a metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem a suscita como questão. Ela não problematiza por que é que somente pensa o ser enquanto representa o ente enquanto ente. Ela visa ao ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e tem em mira o ente enquanto ente. Os enunciados da metafísica se desenvolvem de maneira estranha, desde o começo até sua plenitude, numa geral troca do ente pelo ser. Esta troca, sem dúvida, deve ser pensada como acontecimento e não como engano. Ela, de maneira alguma, tem suas razões numa simples negligência do pensamento ou numa exatidão no dizer. Em conseqüência desta geral troca, a representação atinge o auge da confusão quando se afirma que a metafísica realmente põe a questão do ser.

Até parece que a metafísica, sem seu conhecimento, está condenada a ser, pela maneira como pensa o ente, a barreira que impede que o homem atinja a originária relação do ser com o ser humano.

Que seria, porém, se a ausência desta relação e o esquecimento desta ausência desde há muito determinassem os tempos modernos? Que seria, se a ausência do ser entregasse o homem, sempre mais exclusivamente, apenas ao ente, de tal modo que o ser humano fosse abandonado pela relação do ser com sua (do homem) essência, ficando, ao mesmo tempo, tal abandono velado? Que seria, se assim fosse e se desde há muito tempo estivesse persistindo tal situação? Que seria, se houvesse sinais mostrando que tal esquecimento se instalará para o futuro ainda mais decisivamente no esquecimento?

Existiria ainda ocasião para um pensador se deixar conduzir presunçosamente por este destino do ser? Se as coisas estivessem neste pé, haveria ainda motivo para, em tal abandono do ser, se fantasiar ainda outra coisa e isto levado até por uma disposição de humor elevado mas artificial? Se esta fosse a situação em torno do abandono do ser, não haveria motivo bastante para que o pensamento, que pensa no ser, caísse no espanto que o paralisaria de tal modo que não fosse mais capaz de outra coisa que sustentar na angústia este destino do ser para, antes de tudo, levar a uma decisão o pensamento que se ocupa do esquecimento do ser? Mas seria disto capaz um pensamento enquanto a angústia, herdada como destino, fosse apenas uma deprimente disposição de humor? Que tem a ver o destino do ser com psicologia e psicanálise?

Suposto, porém, que à superação da metafísica corresponda o esforço

de primeiramente aprender a prestar atenção ao esquecimento do ser, para experimentá-lo, assumir esta experiência na relação do ser com o homem e nela a conservar, então a pergunta "Que é metafísica?" permaneceria na indigência do esquecimento do ser, talvez contudo o mais necessário de tudo o que é necessário para o pensamento.

Assim, tudo depende de que, em seu tempo oportuno, o pensamento se torne mais pensamento. A isto chega o pensamento se, em vez de preparar um grau maior de esforço, se dirige para outra origem. Então, o pensamento suscitado pelo ente enquanto tal que por isso representa e esclarece o ente, será substituído por um pensamento instaurado pelo próprio ser e por isso dócil à voz do ser.

Perdem-se no vazio considerações sobre o modo como se poderia levar a agir sobre a vida cotidiana e pública de modo efetivo e útil, o pensamento ainda e apenas metafísico. Pois, quanto mais o pensamento é pensamento, quanto mais se realiza a partir da relação do ser consigo, tanto mais puramente encontra-se, por si mesmo, engajado no único agir que lhe é apropriado: na ação de pensar aquilo que lhe foi destinado e que por isso já foi pensado.

Mas quem pensa ainda no que foi pensado? Inventam-se coisas. O pensamento tentado em *Ser e Tempo* está "a caminho" para situar o pensamento num caminho em cuja marcha possa alcançar o interior da relação da verdade do ser com a essência do homem; está em marcha para abrir ao pensamento uma senda na qual medite consentaneamente o ser mesmo em sua verdade. Neste caminho, e isto quer dizer, a serviço da questão da verdade do ser, torna-se necessária uma reflexão sobre a essência do homem; pois a experiência do esquecimento do ser, ainda não expressa porque exigindo demonstração, encerra em si a conjectura da qual tudo depende, de que, conforme o desvelamento do ser, a relação do ser com o homem pertence ao próprio ser. Mas como poderia esta conjectura aventada tornar-se mesmo apenas uma pergunta expressa sem que antes se empenhassem todos os esforços para libertar a determinação fundamental do homem da subjetividade e da definição do *animal rationale*...?

Para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra a revelação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura ("aí") do ser enquanto tal, foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome "ser-aí". Isto foi feito, apesar de a metafísica usar este nome para aquilo que em geral é designado *existentia*, atualidade, realidade e objetividade, não obstante até se falar, na linguagem comum, em "ser-aí humano", repetindo o significado metafísico da palavra. Por isso obvia toda possibilidade de se pensar o que nós entendemos quem se contenta apenas em averiguar que em *Ser e Tempo* usa-se, em vez de "consciência", a palavra "ser-aí". Como se aqui estivesse apenas em jogo o uso de palavras diferentes, como se não se tratasse desta coisa única: da relação do ser com a essência do homem e com isto, visto a partir de nós, como se não se tratasse de levar o pensa-

mento primeiramente diante da experiência essencial do homem, suficiente para a interrogação decisiva. Nem a palavra "ser-aí" tomou o lugar da palavra "consciência", nem a "coisa" chamada "ser-aí" passou a ocupar o lugar daquilo que é representado sob o nome "consciência". Muito antes, com o "ser-aí" é designado aquilo que, pela primeira vez aqui, foi experimentado como âmbito, a saber, como o lugar da verdade do ser e que assim deve ser adequadamente pensado.

Aquilo em que se pensa com a palavra "ser-aí" através de todo o tratado de *Ser e Tempo* recebe já uma luz desta proposição decisiva (p. 42), que diz: "A 'essência' do ser-aí consiste em sua existência".

Se se considera que na linguagem da metafísica a palavra "existência" designa o mesmo que "ser-aí", a saber, a atualidade de tudo o que é atual, desde Deus até o grão de areia, é claro que apenas se desloca — quando se entende a frase linearmente — a dificuldade do que deve ser pensado da palavra "ser-aí" para a palavra "existência". O nome "existência" é usado, em *Ser e Tempo*, exclusivamente como caracterização do ser do homem. A partir da "existência" corretamente pensada se revela a "essência" do ser-aí, em cuja abertura o ser se revela e oculta, se oferece e subtrai, sem que esta verdade do ser no ser-aí se esgote ou se deixe identificar com o ser-aí ao modo do princípio metafísico: toda objetividade é, enquanto tal, subjetividade.

Que significa "existência" em *Ser e Tempo*? A palavra designa um modo de ser e, sem dúvida, do ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa, enquanto a sustenta. Este sustentar é experimentado sob o nome "preocupação". A essência ekstática do ser-aí é pensada a partir da "preocupação" assim como, vice-versa, a preocupação somente pode ser experimentada, de modo satisfatório, em sua essência ekstática. O sustentar assim compreendido é a essência da *ékstasis* que deve ser pensada. A essência ekstática da existência é, por isso, ainda então insuficientemente entendida, quando representada apenas como "situar-se fora de", concebendo o "fora de" como o "afastado da" interioridade de uma imanência da consciência e do espírito; pois, assim entendida, a existência ainda sempre seria representada a partir da "subjetividade" e da "substância", quando o "fora" deve ser pensado como o espaço da abertura do próprio ser. Por mais estranho que isto soe, a *stásis* do ekstático se funda no in-sistir no "fora" e "aí" do desvelamento que é o modo de o próprio ser acontecer (*west*). Aquilo que deve ser pensado sob o nome "existência", quando a palavra é usada no seio do pensamento que pensa na direção da verdade do ser e a partir dela, poderia ser designado, do modo mais belo, pela palavra "in-sistência".

Mas então devemos pensar em sua unidade e como plena essência da existência, sobretudo, o in-sistir na abertura do ser, o sustentar da in-sistência (preocupação) e a per-sistência na situação suprema (ser para a morte).

O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo

é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: "Somente o homem existe" de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irreais e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: "O homem existe" significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser. A essência existencial do homem é a razão pela qual o homem representa o ente enquanto tal e pode ter consciência do que é representado. Toda consciência pressupõe a existência pensada ekstaticamente como a *essentia* do homem, significando então *essentia* aquilo que é o modo próprio de o homem ser (*west*) na medida em que é homem. A consciência, pelo contrário, nem é a primeira a criar a abertura do ente, nem a primeira que dá ao homem o estar aberto para o ente. Pois, qual seria a meta, o lugar de origem e a dimensão livre para o movimento de toda a intencionalidade da consciência se o homem já não tivesse sua essência na in-sistência? Meditada com seriedade, que outra coisa pode designar a palavra "-ser" ("-sein") na palavra consciência (Bewusst*sein* = ser consciente) e autoconsciência (Selbstbewusst*sein* = ser-autoconsciente) a não ser a essência existencial daquele que é quando existe? Ser um si-mesmo caracteriza, sem dúvida, a essência daquele ente que existe; mas a existência não consiste nem no ser-si-mesmo, nem a partir dele se determina. Pelo fato, porém, de o pensamento metafísico determinar o ser-si-mesmo do homem a partir da substância ou, o que no fundo é o mesmo, a partir do sujeito, o primeiro caminho que leva da metafísica para a essência ekstático-existencial do homem, deve passar através da determinação metafísica do ser-si-mesmo do homem (*Ser e Tempo*, §§ 63 e 64).

Mas, pelo fato de a questão da existência sempre estar apenas a serviço da única questão do pensamento, a saber, a serviço da pergunta (a ser desenvolvida) pela verdade do ser, como o fundamento escondido de toda a metafísica, o tratado *Ser e Tempo*, que tenta o retorno ao fundamento da metafísica, não traz como título *Existência e Tempo*, também não *Consciência e Tempo*, mas *Ser e Tempo*. Este título, porém, também não pode ser pensado como se correspondesse a estes outros títulos de uso corrente: Ser e vir-a-ser, ser e aparecer, ser e pensar, ser e dever. Pois em tudo o ser é ainda aqui representado de maneira limitada, como se "vir-a-ser", "aparecer", "pensar", "dever", não pertencessem ao ser; pois, evidentemente não são nada e por isso devem pertencer ao ser. Em *Ser e Tempo* "ser" não é outra coisa que "tempo", na medida em que "tempo" é designado como pré-nome para a verdade do ser, pré-nome cuja verdade é o acontecimento (*Wesende*) do ser e assim o próprio ser. Entretanto, por que "tempo" e "ser"?

Relembrar o começo da história, em que o ser se desvela no pensamento dos gregos, pode mostrar que os gregos desde os primórdios experimentaram o ser do ente como a presença do presente. Se traduzimos *einai* por "ser", a tradução é literalmente certa. Contudo, substituímos ape-

nas uma palavra por outra. Se formos mais rigorosos, mostrar-se-á bem logo que não pensamos nem *einai* no sentido grego, nem "ser" em sua determinação convenientemente clara e unívoca. Que dizemos, portanto, quando dizemos "ser" em vez de "*einai*" e *einai* e *esse* em vez de "sen"? Não dizemos nada. Tanto a palavra grega quanto a latina e a portuguesa permanecem do mesmo modo sem vida. Repetindo o uso corrente, revelamo-nos exclusivamente como seguidores da maior inconsciência que um dia surgiu no pensamento e que até agora continua dominando.

Aquele *einai*, porém, significa: presentar-se. A essência deste presentar está profundamente oculta no primitivo nome do ser. Para nós, pois, *einai* e *ousía* enquanto *parousía* e *apousía* significam primeiramente isto: no presentar-se impera impensada e ocultamente o presente e a duração, acontece (*west*) tempo. Desta maneira, o ser enquanto tal se constitui ocultamente de tempo. E desta maneira ainda o tempo remete ao desvelamento, quer dizer, à verdade do ser. Mas o tempo, a ser agora pensado, não é extraído da inconstância do ente que passa. O tempo possui ainda bem outra essência que não apenas ainda não foi pensada pelo conceito de tempo da metafísica, mas nunca o poderá ser. Assim o tempo se torna o primeiro pré-nome que deve ser considerado para que se experimente o que em primeiro lugar é necessário: a verdade do ser.

Assim como nos primeiros nomes metafísicos do ser fala uma essência escondida de tempo, assim também no seu último nome: no "eterno retorno do mesmo". Durante a época da metafísica, a história do ser está perpassada por uma impensada essência de tempo. O espaço não está ordenado nem paralelamente a este tempo nem situado dentro dele.

Uma tentativa de passar da representação do ente enquanto tal para o pensamento da verdade do ser deve, partindo daquela representação, também *representar* ainda, de certa maneira, a verdade do ser, para que esta, finalmente, se mostre como representação inadequada para aquilo que deve ser pensado. Esta relação que vem da metafísica e que procura penetrar na referência da verdade do ser ao ser humano é concebida como compreensão. Mas a compreensão é pensada aqui, ao mesmo tempo, a partir do desvelamento do ser. A compreensão é o projeto ekstático jogado, quer dizer, o projeto in-sistente no âmbito do aberto. O âmbito que no projeto se oferece como o aberto, para que nele algo (aqui o ser) se mostre enquanto algo (aqui o ser enquanto tal em seu desvelamento) se chama sentido (cf. *Ser e Tempo*, p. 151). "Sentido do ser" e "verdade do ser" dizem a mesma coisa.

O prefácio de *Ser e Tempo*, na primeira página do tratado, encerra com as frases: "A elaboração concreta da questão do sentido do 'ser' é o objetivo do presente trabalho. Seu fim provisório e fornecer uma interpretação do tempo como horizonte de toda compreensão possível do ser".

A filosofia não podia trazer facilmente uma prova mais clara para o poder do esquecimento do ser em que toda ela se afundou — esquecimento que, entretanto, se tornou e permaneceu o desafio herdado pelo

pensamento de *Ser e Tempo* — do que a sonâmbula segurança com que ela passou por alto a autêntica e única questão de *Ser e Tempo*. É por isso que também não se trata de mal-entendidos em face daquele livro, mas de um abandono por parte do ser.

A metafísica diz o que é o ente enquanto o ente. Ela contém um *lógos* (enunciação) sobre o *ón* (o ente). O título tardio "ontologia" assinala sua essência, suposto, é claro, que o compreendamos pelo seu conteúdo autêntico e não na estreita concepção "escolástica". A metafísica se movimenta no âmbito do *òn he ón*. Sua representação se dirige ao ente enquanto ente. Desta maneira, a metafísica representa, em toda parte, o ente enquanto tal e em sua totalidade, a entidade do ente (a *ousía* do *ón*). A metafísica, porém, representa a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (*òn kathólou, koinón*); de outro, porém, e ao mesmo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (*òn kathólou, akrótaton, theion*). Em Aristóteles o desvelamento do ente enquanto tal propriamente se projetou nesta dupla direção (*vide Metafísica*, Livros XI, V e X).

Pelo fato de representar o ente, enquanto ente é a metafísica em si a unidade destas duas concepções da verdade do ente, no sentido do geral e do supremo. De acordo com sua essência ela é, simultaneamente, ontologia no sentido mais restrito e teologia. A essência ontoteológica da filosofia propriamente dita (*próte philosophía*) deve estar, sem dúvida, fundada no modo como lhe chega ao aberto o *ón*, a saber, enquanto *ón*. O caráter teológico da ontologia não reside, assim, no fato de a metafísica grega ter sido assumida mais tarde pela teologia eclesial do cristianismo e ter sido por ela transformada. O caráter teológico da ontologia se funda, muito antes, na maneira como, desde a Antiguidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente. Este desvelamento do ente foi que propiciou a possibilidade de a teologia cristã se apoderar da filosofia grega. Se isto aconteceu para seu proveito ou sua desgraça, isto os teólogos devem decidir baseados na experiência da essência do cristianismo, enquanto considera, o que está escrito na primeira carta aos Coríntios do apóstolo Paulo: *Ouchì emóramen ho theòs tèn sophían tou kósmou;* Não permitiu Deus que em loucura se transformasse a sabedoria do mundo? (1 *Coríntios*, 1, 20). A *sophía to~u kósmou*, porém, é aquilo que conforme 1, 22 os "*Héllenes zetousin*", o que os gregos procuravam. Aristóteles até designa a *próte philosophía* (a filosofia propriamente dita) expressamente de *zetouméne* — a procurada. Será que um dia a teologia cristã se decidirá mais uma vez a levar a sério a palavra do apóstolo e de acordo com ela a filosofia como loucura?

A metafísica tem, enquanto a verdade do ente enquanto tal, duas formas. Mas a razão destas duas formas e mesmo sua origem estão fechadas para a metafísica, e isto, sem dúvida, não por acaso ou como conseqüência de uma omissão. A metafísica aceita esta dupla face pelo fato de ser o que é: a representação do ente enquanto ente. Para a metafísica

não resta escolha. Enquanto metafísica ela está excluída pela sua própria essência da experiência do ser; pois ela representa o ente (*ón*) constantemente apenas naquilo que a partir dele se mostrou enquanto ente (*he ón*). Contudo, a metafísica não presta atenção àquilo que precisamente neste *ón*, na medida em que se tornou desvelado, também já se velou.

Assim pode-se tornar necessário, em tempo oportuno, novamente meditar sobre aquilo que propriamente é dito com a palavra *ón*, com a palavra "ente". De acordo com isto foi retomada, pelo pensamento, a questão do *ón* (*vide Ser e Tempo*, prefácio). Mas esta repetição não recapitula simplesmente a questão platônico-aristotélica, mas retorna, pela interrogação, àquilo que se esconde no *ón*.

Se a metafísica realmente dedica sua representação ao *òn he ón*, ela permanece fundada sobre este elemento velado no ón. A interrogação que retorna a este elemento velado procura, por isto, do ponto de vista da metafísica, o fundamento para a ontologia. É por isso que o procedimento em *Ser e Tempo* (p. 13) se chama "ontologia fundamental". Mas a expressão se mostra, em pouco tempo, embaraçosa, como, aliás, qualquer expressão neste caso. Ela diz algo certo se pensava a partir da metafísica; mas, justamente, por isso induz a erro; pois trata-se de conquistar a passagem da metafísica para dentro do pensamento de ser. E enquanto este pensamento se caracteriza a si mesmo como ontologia fundamental, ele se interpõe, com tal designação, seu próprio caminho e o obscurece. A expressão "ontologia fundamental" parece induzir à opinião de que o pensamento que procura pensar a verdade do ser e não como toda ontologia, a verdade do ente, é, enquanto antologia fundamental, ela mesma ainda uma espécie de ontologia. Entretanto, já desde seus primeiros passos, o pensamento da verdade do ser, enquanto retorno ao fundamento da metafísica, abandonou o âmbito de toda ontologia. Mas toda filosofia que se movimenta na representação mediata ou imediata da "transcendência" permanece necessariamente ontologia no sentido essencial, procure ela preparar uma fundamentação da ontologia ou rejeitar ela a ontologia que para sua segurança busca apenas uma crispação conceitual de vivências.

Se, entretanto, está fora de dúvida que o pensamento que procura pensar a verdade do ser trazendo consigo é verdade, o peso do antigo costume da representação do ente enquanto tal se perde até a si mesmo, nesta representação, então nada mais se torna tão necessário, seja para a primeira reflexão, seja para a preparação da passagem do pensamento que representa para aquele que realmente pensa, quanto à pergunta: Que é metafísica?

O desenvolvimento desta questão pela preleção que segue desemboca, por sua vez, numa pergunta. Ela se chama a questão fundamental da metafísica e diz: Por que é afinal ente e não muito antes Nada? Discutiu-se, entretanto, muito sobre a angústia e o nada que foram abordados na preleção. Mas ninguém teve a idéia de meditar por que a preleção que procura pensar, partindo do pensamento da verdade do ser, no nada, e

a partir deste, na essência da metafísica, considera a questão formulada como a questão fundamental da metafísica. Será que isto não poria na cabeça de algum ouvinte atento uma suspeita mais grave que todo o zelo contra a angústia e o nada? Pela questão final vemo-nos colocados diante da suspeita de que uma reflexão que procura pensar o ser, seguindo o caminho do nada, retorne no fim novamente a uma questão sobre o ente. Na medida em que esta questão, ainda no estilo tradicional de questionar da metafísica, pergunta causalmente conduzida pelo "porque", o pensamento do ser é totalmente negado em favor do conhecimento representador do ente a partir do ente. Para acúmulo de tudo, a questão final é, sem dúvida, aquela que o metafísico Leibniz formulou em seu *Principes de la Nature e de la Grace*: "Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?" (Edição Gerhardt, tomo VI, 602, número 7).

Não fica, assim, a preleção aquém de seus propósitos? Isto poderia acontecer visto a dificuldade da passagem da metafísica para o outro pensamento. Não formula a exposição em seu final, com Leibniz, a questão metafísica da causa suprema de tudo o que é? Por que, então, o que seria conveniente, não é citado o nome de Leibniz?

Ou será que a pergunta é formulada em sentido inteiramente diferente? Se ela não interroga pelo ente e não esclarece a última causa ôntica deste, então deve a pergunta partir daquilo que não é o ente. Tal coisa a pergunta nomeia e o escreve com letra maiúscula: O Nada que a preleção meditou como seu único tema. É preciso meditar o final desta preleção a partir do ponto de vista que lhe é próprio e que em tudo a orienta. Então aquilo que é citado como a questão fundamental da metafísica deveria ser formulado na perspectiva da ontologia fundamental, como a questão que brota do fundamento da metafísica e como a questão que por este fundamento interroga.

Como devemos nós, então, compreender a questão que encerra a preleção, se estamos de acordo que esta, no seu final, retorna a seu objetivo próprio?

O teor da questão é o seguinte: Por que afinal ente e não antes Nada? Suposto que não pensamos a verdade do ser mais no âmbito da metafísica e metafisicamente como de costume, mas a partir da essência e da verdade da metafísica, então o sentido da questão que encerra a preleção pode ser o seguinte: Donde vem, que, em toda parte, o ente tem a hegemonia e reivindica para si todo o "é", enquanto fica esquecido aquilo que não é um ente, o nada aqui pensado como o próprio ser. Donde vem que propriamente nada é com o ser e que o nada propriamente não é (*west*)? Não vem daqui a aparência inabalável para a metafísica de que o "ser" é evidente e que, em conseqüência disso, o nada se torna menos problemático que o ente? Tal é realmente a situação em torno do ser e do nada. Se as coisas fossem diferentes para a metafísica, então Leibniz não poderia dizer, na passagem referida, esclarecendo: "Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose".

O que permanece mais enigmático, o fato de que o ente é ou o fato de que o ser é? Ou não chegamos também, nem mesmo com esta reflexão, até a proximidade do enigma que aconteceu com o ser do ente?

Seja qual for um dia a resposta, o tempo, entretanto, se terá tornado mais maduro para pensar a combatida preleção *Que é Metafísica?*, uma vez a partir de seu final, a partir de *seu* final, não a partir de um final qualquer imaginado.

O FIM DA FILOSOFIA E A TAREFA DO PENSAMENTO*

Tradução e notas: Ernildo Stein

* A conferência *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* só apareceu até agora numa tradução de Jean Beaufret e François Fédier, impressa no volume coletivo *Kierkegaard Vivant*, Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964, Gallimard, Paris, 1966, pp. 165 ss.

NOTA DO TRADUTOR

HÁ MUITOS modos de se falar em "fim da Filosofia". Antes de Heidegger, sobretudo Marx e Wittgenstein quiseram abrir duas portas para o fim da Filosofia. Em Marx ela deveria chegar ao fim através da transformação da Filosofia em mundo, de sua "supressão" na *praxis*. Em Wittgenstein a Filosofia deveria assumir, de uma vez, sua única função: realizar a terapia da linguagem. Cumprido tal trabalho, ela "desapareceria".

Marx confundiu a Filosofia com as filosofias de seu tempo, e nas exigências que levantava não estava contida a supressão da Filosofia, mas o caminho para uma nova realização da Filosofia. Em Wittgenstein, a afirmação de que a Filosofia desapareceria, uma vez resolvidos os problemas da linguagem, revela, de um lado, a descoberta de uma nova tarefa para a Filosofia, mas de outro, também, a ignorância de que de uma tal tarefa surgiriam questões de método das quais o próprio Filósofo não mais tomou consciência e que precisamente implicam uma continuação da Filosofia.

Tanto Marx como Wittgenstein, um buscando a *supressão* da Filosofia e outro seu *desaparecimento*, abriram novos horizontes para o pensamento cujo fim anunciaram.

Para Heidegger o fim da Filosofia é o "fim" da Filosofia enquanto Metafísica. A Metafísica atingiu suas "possibilidades supremas" dissolvendo-se no surto crescente das ciências que esvaziam a problemática filosófica. O Filósofo reserva, porém, um novo começo para a Filosofia, superando a Metafísica. Heidegger afirma que no fim da Filosofia (como Metafísica) resta uma "tarefa para o pensamento". Esta tarefa é a *questão do pensamento*. "A *última* possibilidade" — a dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas — acaba revelando uma "*primeira* possibilidade".

A questão própria do pensamento para Hegel, tanto quanto para Husserl, foi a subjetividade e esta levada a seu momento supremo: o método. Heidegger, procurando superar os dois, afirma como nova questão do pensamento a *Alétheia*. Com esta palavra compreende ele o sentido, a verdade, o desvelamento, o velamento, a clareira do ser, resumindo tudo na palavra-síntese: *Ereignis*.

Se para Marx o fim da Filosofia deveria ser realizado definitivamente pela sua "supressão" e transformação na *praxis*; se para Wittgenstein o fim da Filosofia se daria mediante seu "desaparecimento", uma vez cumprida sua função terapêutica; para Heidegger o fim da Filosofia como "acabamento" (dissolução nas ciências da era da técnica) é, no entanto, compreendido como um novo começo. Heidegger tem consciência de que a afirmação da *auto-supressão* da Filosofia só pode simplificar sua renovada *auto-afirmação*. Esta auto-afirmação é sintetizada pelo Filósofo na expressão "questão do pensamento". Não discutiremos aqui até que ponto Heidegger terá razão quando critica e procura superar Hegel e Husserl. É, sem dúvida, simplificação resumir a Filosofia de ambos na subjetividade e, conseqüentemente, na questão do método; como também é impossível pensar em separar, na "questão do pensamento", método e questão.

Mostrando que a problemática filosófica chegou ao fim enquanto problemática metafísica, Heidegger deve conceber uma nova problemática no bojo da expressão "questão do pensamento". Esta nova problemática deverá ser compreendida sob dois ângulos fundamentais: o ponto de vista *genético* e o ponto de vista *sistemático*.

Formulamos as duas perguntas essenciais que deveria enfrentar a determinação da gênese da "questão do pensamento":

a) Quais as condições de possibilidade do surgimento desta nova questão do pensamento, no fim da Filosofia?

b) Como se instaura, como se constitui e como se desdobra todo o campo possível do correlato desta questão do pensamento?

Não nos deteremos nestas duas perguntas fundamentais. Elas são, no entanto, essenciais para apanhar o surto da nova problemática filosófica implícita na "questão do pensamento".

A segunda perspectiva de abordagem da problemática filosófica, contida na questão do pensamento, chamamos aqui de sistemática. Esta consistiria no enfoque sistemático da problemática filosófica visada com a expressão "questão do pensamento". Esta expressão anuncia uma radical reflexão autocrítica que a problemática filosófica deveria exercer sobre si mesma. É nisto que se esconde o sentido polêmico da expressão "questão do pensamento". Esta exprime uma postura que diretamente não quer ser algo, a saber, uma *pacífica enumeração* de problemas da Filosofia que não problematizam o horizonte donde surgem. Quando Heidegger fala em "questão do pensamento", não pressupõe a descoberta de um espólio esquecido do pensamento ocidental, uma totalidade previamente dada, mas somente agora descoberta. Seria, antes, uma totalidade relativamente à qual nosso trabalho se limitaria simplesmente a uma mudança de lentes ou eventualmente a uma mudança de posição. É precisamente em tais movimentos que se constitui a questão do pensamento e a eventual problemática nela contida.

Já conseguimos aqui uma fecunda antevisão da ambigüidade essencial da expressão heideggeriana, aparentemente simples e quase ingênua: "questão do pensamento". Temos aqui, com efeito, simultaneamente um *genitivo objetivo* e um *genitivo subjetivo*.

Para maior clareza, começamos por dissociar estas duas possibilidades, para, em seguida, rearticulá-las, mostrando como justamente na *unidade de sua relação* está o seu fundamento e o seu único sentido viável.

a) Enquanto *genitivo objetivo*, "questão do pensamento" focaliza o pensamento como correlato de um *espectador*. No caso-limite a problemática filosófica contida na expressão poderia significar a pura objetividade.

b) Enquanto *genitivo subjetivo* aquela expressão faz emergir um pensamento que se *autoquestiona*. Crispando este sentido do genitivo e cortando-o do primeiro, teríamos uma queda na subjetividade.

O que importa para o Filósofo é manter articulados entre si estes dois genitivos ocultos na expressão "questão do pensamento". Teremos então, no fim da Filosofia como Metafísica, nem apenas um novo questionamento do que é pensamento, nem apenas um novo voltar-se do pensamento sobre si mesmo para se autoquestionar. Resta, em síntese, a unidade de uma questão que se pensa e de um pensamento que se questiona. Não teremos apenas uma questão do *pensamento* simplesmente dada, mas também, e talvez sobretudo uma *questão* do pensamento, em que este desempenha uma função eminentemente ativa na constituição da questão.

É na unidade dialogal, no íntimo espaço entre os dois mencionados sentidos do genitivo, que se deve buscar a determinação das relações entre questão e pensamento.

Nem o pensamento é puro constituído, nem a questão é pura constituição. Nem o pensamento permanece exterior à questão, nem a questão permanece exterior ao pensamento.

Os nomes a que Heidegger recorre para designar esta unidade dialogal, este íntimo espaço, são sobretudo aproximações. Mas talvez na palavra *Ereignis*, enquanto traduzida por *acontecimento-apropriação*, o Filósofo mais se avizinhe do elemento nodal que se esconde na expressão "questão do pensamento". A ambigüidade essencial que perpassa todos os nomes fundamentais com que Heidegger procura dizer a "questão do pensamento" está, porém, escondida e concentrada no nome *Alétheia*, lido filológico-filosoficamente.

Se em Marx o fim da Filosofia se anunciou como *supressão*, e em Wittgenstein como *desaparecimento*, em Heidegger o fim da Filosofia é a "última possibilidade" que, enfrentada, torna-se a "primeira possibilidade", a partir da qual se refaz toda a "questão do pensamento".

E. S.

O Texto

O TÍTULO nomeia uma tentativa de meditação que se demora no questionamento. As questões são caminho para sua resposta. Estas questões deveriam, caso um dia realmente tomem forma, consistir numa transformação do pensamento e não se reduzir à simples enunciação de um estado de coisas.

O texto que segue faz parte de um contexto mais amplo. É a tentativa, sempre repetida desde 1930, de dar uma forma mais radical ao questionamento de *Ser e Tempo*. Isto significa: submeter o ponto de partida da questão articulada em *Ser e Tempo* a uma crítica imanente. Através disto deve esclarecer-se em que medida a questão *crítica* que pergunta pela questão do pensamento pertence necessária e constantemente ao pensamento. Em conseqüência disto se modificará o título da tarefa *Ser e Tempo*.

Levantamos duas questões:

1. Em que medida entrou a Filosofia, na época atual, em seu estágio final?

2. Que tarefa ainda permanece reservada para o pensamento no fim da Filosofia?

I

Em que medida entrou a Filosofia, na época presente, em seu estágio final?

Filosofia é Metafísica. Esta pensa o ente em sua totalidade — o mundo, o homem, Deus — sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A Metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. Pois o ser do ente mostrou-se, desde o começo da Filosofia, e neste próprio começo, como o fundamento (*Arché, aítion*, princípio). Fundamento é aquilo de onde o ente como tal, em seu tornar-se, passar e permanecer, é aquilo que é e como é, enquanto cognoscível, manipulável e transformável. O ser como fundamento leva o ente a seu presentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença. Seu presente consiste em produzir para a presença cada

ente que se presenta a seu modo particular. O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real, como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos, como mediação dialética do movimento do espírito absoluto, do processo histórico de produção, como vontade de poder que põe valores.

O elemento distinto do pensamento metafísico, elemento que erige o fundamento para o ente, reside no fato de, partindo do que se presenta, representa a este em sua presença e assim o apresentar como fundado desde seu fundamento.

Que dizemos nós quando falamos do fim da Filosofia? Temos a tendência de compreender o fim de algo em sentido negativo como a pura cessação, como a cessação de um processo, quando não como ruína e impotência. Pelo contrário, quando falamos do fim da Filosofia queremos significar o acabamento da Metafísica. Acabamento não quer dizer, no entanto, plenitude no sentido que a Filosofia deveria ter atingido, com seu fim, a suprema perfeição. Falta-nos não apenas qualquer medida que permitisse estimar a perfeição de uma época da Metafísica em comparação a outra. Não há mesmo nada que possa justificar tal maneira de proceder. O pensamento de Platão não é mais perfeito que o de Parmênides. A Filosofia hegeliana não é mais perfeita que a de Kant. Cada época da Filosofia possui sua própria necessidade. Que uma Filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecido. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível quando se trata das diversas visões do mundo.

O antigo significado de nossa palavra "fim" (*Ende*) é o mesmo que o da palavra "lugar" (*Ort*): "de um fim a outro" quer dizer: "de um lugar a outro". O fim da Filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento quer dizer esta reunião.

Através de toda a História da Filosofia, o pensamento de Platão, ainda que em diferentes figuras, permanece determinante. A metafísica é platonismo. Nietzsche caracterizou sua filosofia como platonismo invertido. Com a inversão da metafísica, que já é realizada por Karl Marx, foi atingida a suprema possibilidade da Filosofia. A Filosofia entrou em seu estágio terminal. Toda tentativa que possa ainda surgir no pensamento filosófico não passará de um renascimento epigonal e de variações deste. Por conseguinte, o fim da Filosofia será uma cessação de seu modo de pensar? Tal conclusão seria muito apressada.

Fim é, como acabamento, a concentração nas possibilidades supremas. Pensamos estas possibilidades de maneira muito estreita enquanto apenas esperarmos o desdobramento de novas filosofias do estilo até agora vigente. Esquecemos que já na época da filosofia grega se manifesta um traço decisivo da Filosofia: é o desenvolvimento das ciências em meio ao horizonte aberto pela Filosofia. O desenvolvimento das ciências é, ao mesmo tempo, sua independência da Filosofia e a inauguração de sua autonomia. Este fenômeno faz parte do acabamento da Filosofia. Seu desdobramento está hoje em plena marcha, em todas as esferas do ente. Parece a pura dissolução da Filosofia; é, no entanto, precisamente seu acabamento.

Basta apontar para a autonomia da Psicologia, da Sociologia, da Antropologia Cultural, para o papel da Lógica como Logística e Semântica. A Filosofia transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimentável de sua técnica, pela qual ela se instala no mundo, trabalhando-o das múltiplas maneiras que oferecem o fazer e o formar. Tudo isto realiza-se em toda parte com base e segundo os padrões da exploração científica de cada esfera do ente.

Não é necessário ser profeta para reconhecer que as modernas ciências que estão se instalando serão, em breve, determinadas e dirigidas pela nova ciência básica que se chama cibernética.

Esta ciência corresponde à determinação do homem como ser ligado à *praxis* na sociedade. Pois ela é a teoria que permite o controle de todo planejamento possível e de toda organização do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens. As artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação.

O desdobramento da Filosofia cada vez mais decisivamente nas ciências autônomas e, no entanto, interligadas, é o acabamento legítimo da Filosofia. Na época presente a Filosofia chega a seu estágio terminal. Ela encontrou seu lugar no caráter científico com que a humanidade se realiza na *praxis* social. O caráter específico desta cientificidade é de natureza cibernética, quer dizer, técnica. Provavelmente desaparecerá a necessidade de questionar a técnica moderna, na mesma medida em que mais decisivamente a técnica marcar e orientar todas as manifestações no Planeta e o posto que o homem nele ocupa.

As ciências interpretarão tudo o que em sua estrutura ainda lembra a sua origem na Filosofia, segundo as regras de ciência, isto é, sob o ponto de vista da técnica. As categorias das quais cada ciência depende para a articulação e delimitação da área de seu objeto, a compreendem de maneira instrumental, sob a forma de hipóteses de trabalho.

A verdade destas hipóteses de trabalho não será apenas medida nos efeitos que sua aplicação traz para o progresso da pesquisa. A verdade científica é identificada com a eficiência destes efeitos.

Aquilo que a Filosofia, no transcurso de sua história, tentou em etapas, e mesmo nestas de maneira insuficiente, isto é, expor as ontologias das diversas regiões do ente (natureza, história, direito, arte), as ciências o assumem como tarefa sua. Seu interesse dirige-se para a teoria dos, em cada caso necessários, conceitos estruturais do campo de objetividade aí integrado.

"Teoria" significa agora: suposição de categorias a que se reconhece apenas uma função cibernética, sendo-lhe negado todo sentido ontológico. Passa a imperar o elemento racional e os modelos próprios do pensamento que apenas representa e calcula.

As ciências, não obstante, ainda falam do ser do ente ao sentirem-se

obrigadas à suposição de suas categorias regionais. Apenas não o dizem expressamente. Podem, sem dúvida, negar sua procedência, não podem, contudo, rejeitá-la. Pois a cientificidade das ciências é a certidão que atesta seu nascimento da Filosofia.

O fim da Filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da Filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu.

Será, no entanto, o fim da Filosofia, entendido como seu desdobramento nas ciências, a plena realização de todas as possibilidades em que o pensamento da Filosofia apostou? Ou existe para o pensamento, além desta *última* possibilidade que caracterizamos (a dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas), uma *primeira* possibilidade, da qual o pensamento da Filosofia certamente teve que partir, mas que, contudo, enquanto Filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente?

Seja este o caso, deverá então estar reservada (ocultada), para o pensamento, na História da Filosofia, de seu começo até seu fim, ainda uma tarefa não acessível nem à Filosofia como metafísica nem às ciências dela oriundas. Por tal motivo colocamos esta segunda questão:

II

Que tarefa está ainda reservada para o pensamento no fim da Filosofia?

Já a idéia de uma tal tarefa do pensamento deve desconcertar. Um pensamento que não pode ser nem metafísica nem ciência?

Uma tarefa que se teria tornado inacessível à Filosofia, não apenas desde o seu começo, mas por causa começo e que, em conseqüência, se teria subtraído constantemente e de maneira crescente na época posteriores?

Uma tarefa do pensamento que, ao que parece, implicaria a afirmação de que a Filosofia não está à altura da questão do pensamento e que, por isso, se tornou uma história da pura decadência?

Não revela tal linguagem presunção de sobrepor-se mesmo à grandeza dos pensadores da Filosofia?

Esta suspeita realmente se impõe. Pode, porém, ser facilmente eliminada. Pois qualquer tentativa e preparar um acesso à presumível tarefa do pensamento depende de um retorno sobre o todo da História da Filosofia. E não apenas isto; uma tal tentativa vê-se na contingência de primeiro pensar sobre a historicidade daquilo que garante à Filosofia uma possível história.

Já por este motivo permanece o pensamento a que nos referimos necessariamente aquém da grandeza dos filósofos. Ele é menos importante que a Filosofia. E o é também pelo fato de ser-lhe recusada tanto atuação imediata quanto mediata sobre o domínio público da era industrial, caracterizado pela técnica e pela ciência.

Menos importante, porém, permanece o pensamento em questão, sobretudo pelo fato de sua tarefa ter apenas caráter preparatório, e de maneira alguma caráter fundador. Satisfaz-se com despertar uma disponibilidade do homem para uma possibilidade cujos contornos permanecem indefinidos, e cujo advento, incerto.

Como penetrar naquilo que até então lhe está reservado e aberto, o pensamento, de início, ainda deve aprender; nesta aprendizagem o pensamento prepara a sua própria transformação.

Aqui se tem em mira a possibilidade de a civilização mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida da habitação do homem no mundo.[1] Esta civilização mundial certamente não o conseguirá a partir dela mesma e através dela, mas, antes, através da disponibilidade do homem para uma determinação que a todo momento, quer ouvida quer não, fala no interior do destino ainda não decidido do homem.

Igualmente incerto permanece se a civilização mundial será em breve subitamente destruída ou se se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas que se instale, muito ao contrário, na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo.

O pensamento preparador em questão não quer nem pode predizer um futuro. Procura apenas ditar para o presente algo que há muito, exatamente no começo da Filosofia, já lhe foi dito, e que, entretanto, não foi propriamente pensado. De momento, deve ser suficiente apontar nessa direção com a maior brevidade possível. Para fazê-lo recorremos a uma indicação que a própria Filosofia oferece.

Quando perguntamos pela tarefa do pensamento isto significa no horizonte da Filosofia: determinar aquilo que interessa ao pensamento, aquilo que para o pensamento ainda é controverso, o caso em litígio. Isto é dito na língua alemã pela palavra "*Sache*", a "questão". Ela designa aquilo com que, no caso presente, o pensamento tem de haver-se; na linguagem de Platão, *tò prãgma autó* (ver a *Sétima Carta*, 341 c7).

Ora, a Filosofia, nos tempos modernos, convocou, por própria iniciativa e expressamente, o pensamento para "a questão mesma". Lembremos apenas dois casos a que hoje se dirige uma especial atenção. Ouvimos esta chamada "para a questão mesma" no "Prefácio" que Hegel antepôs à sua obra publicada em 1807, *Sistema da Ciência, Primeira Parte: A Fenomenologia do Espírito*. Este prefácio não é o prólogo à Fenomenologia mas ao *Sistema da Ciência*, ao todo da Filosofia. O chamado "à questão mesma" vale em última instância, e isto quer dizer: segundo a questão, em primeiro lugar, para "a ciência da lógica".

No chamado "à questão mesma" a tônica cai sobre o "*selbst*", "mesmo".

1 Dizem respeito a esta questão várias das últimas manifestações de Heidegger. Uma delas, que causou bastante impacto, foi feita numa pequena alocução, na passagem dos festejos de seus oitenta anos, a 26 de setembro de 1969. (N. do T.)

Em seu sentido superficial este chamado possui sentido defensivo. Rejeitam-se relações inadequadas à questão da Filosofia. A elas pertence o simples falar sobre o fim da Filosofia; dela, porém, também faz parte o simples relatório sobre os resultados do pensamento filosófico. Ambos jamais constituem o verdadeiro todo da Filosofia. O todo mostra-se, primeiramente e apenas, em seu tornar-se. Tal ocorre no processo de exposição detalhada da questão. Na exposição, tema e método tornam-se idênticos. Esta identidade chama-se em Hegel: o pensamento pensado. Com ele a questão "mesma" da Filosofia torna-se manifesta. Esta questão é contudo determinada historicamente: a subjetividade. Com o *ego cogito* de Descartes, diz Hegel, a Filosofia pisou pela primeira vez terra firme, onde pode estar em casa. Se com o *ego cogito*, como *subjectum* por excelência, é atingido o *fundamentum absolutum*, isto quer dizer: o sujeito é o *hypokeímenon* transferido para a consciência, é o que verdadeiramente se presenta, o que na linguagem tradicional se chama, de maneira mui pouco clara, de substância.

Quando Hegel declara no prefácio (Ed. Hoffmeister, p. 19): "O verdadeiro (da Filosofia) não deve ser concebido e expresso como substância, mas do mesmo modo como sujeito", isto significa: o ser do ente, a presença do que se presenta, é somente então manifesto, e com isto presença plena, quando esta como tal se torna presente para si mesma na idéia absoluta. Desde Descartes, porém, *idea* quer dizer: *perceptio*. O tornar para si mesmo do ser acontece na dialética especulativa. Apenas o movimento do pensamento, o método, é a questão mesma. O chamado à "questão mesma" exige o método adequado da Filosofia.[1]

Todavia, o que é a questão da Filosofia se aceita já por decidido previamente. A questão da Filosofia como metafísica é o ser do ente, sua presença, na forma da substancialidade e subjetividade.

Cem anos depois, ouve-se novamente o chamado "à questão mesma", no tratado de Husserl, *A Filosofia como Ciência Rigorosa*, publicado no primeiro volume da revista *Logos*, no ano de 1910/11 (p. 289 ss.). Novamente o chamado tem sentido defensivo. Mas aqui tem-se em mira outra direção que em Hegel. O chamado procura precaver contra a psicologia naturalística que pretendia ser o autêntico método para a exploração da consciência. Pois este método encontra já, de antemão, o acesso aos fenômenos da consciência intencional. O chamado "à questão mesma" dirige-se, ao mesmo tempo, contra o historicismo que se perde nos debates sobre os pontos de vista da filosofia e na divisão dos tipos de visão de mundo filosóficos. A isto se refere Husserl grifando a frase: "*Não é das filosofias que deve partir o impulso para a pesquisa, mas das questões e dos problemas*" (op. cit., p. 340).

E qual é a questão da pesquisa filosófica? É para Husserl como para

1 Ver o texto mais adiante: Protocolo do seminário sobre a conferência *Tempo e Ser*. (N. do T.)

Hegel, de acordo com a mesma tradição, a subjetividade da consciência. As *Meditações Cartesianas* não foram para Husserl apenas o tema das conferências de Paris de fevereiro de 1929, mas, em seu espírito, acompanharam, desde os anos posteriores às *Investigações Lógicas*, o caminho apaixonado de suas pesquisas filosóficas até o fim da vida. O chamado "à questão mesma" visa, tanto em seu sentido negativo como positivo, à garantia e elaboração do método, tem em vista o modo de proceder da Filosofia através do qual primeiramente a questão mesma chega a tornar-se um dado comprovável. Para Husserl, "o princípio de todos os princípios" não é em primeiro lugar algo referente ao conteúdo, mas aquilo que se relaciona com o método. Em sua obra publicada em 1973, *Idéias para uma Fenomenologia Pura*, Husserl dedicou à determinação "do princípio de todos os princípios" um parágrafo próprio (24). Neste princípio, diz Husserl, "nenhuma teoria imaginável pode induzir-nos em erro".

"O princípio de todos os princípios" é assim enunciado:

"Toda intuição que originariamente dá (é) *uma fonte de direito para o conhecimento; tudo* que se nos *oferece originariamente na 'Intuição'* (por assim dizer em sua realidade viva) (deve) ser simplesmente recebido *como aquilo que se dá*, porém, também *somente no interior dos limites nos quais se dá...*"

"O princípio de todos os princípios" contém a tese do primado do método. Este princípio decide qual a única questão que pode satisfazer ao método. "O princípio de todos os princípios" exige como questão da Filosofia a subjetividade absoluta. A redução transcendental a esta subjetividade dá e garante a possibilidade de fundar na subjetividade e através dela a objetividade de todos os objetos (o ser deste ente) em sua estrutura e consistência, isto é, em sua constituição. Desta maneira a subjetividade transcendental mostra-se como "o único ente absoluto" (*Lógica Formal e Transcendental*, 1929, p. 240). O caráter de ser deste ente absoluto, isto é, o caráter da questão mais própria da Filosofia, vale, também, ao mesmo tempo para a redução transcendental, como o método "da ciência universal" da constituição do ser do ente. O método se orienta não apenas na questão da Filosofia. Não faz apenas parte da questão como a chave da fechadura. Seu lugar é dentro da própria questão, porque é a "questão mesma". Se se perguntar: de onde recebe então "o princípio de todos os princípios" seu direito inalienável, a resposta deveria ser a seguinte: recebe-o da subjetividade transcendental que já é pressuposta como a questão da Filosofia.

Escolhemos como indicador de caminho a elucidação do chamado "à questão mesma". Dele esperávamos que nos levasse ao caminho no qual pudéssemos realizar uma determinação de tarefa do pensamento no fim da Filosofia. Onde chegamos? À convicção de que, no apelo "à questão mesma", já está previamente decidido o que interessa à Filosofia como sua questão. Visto a partir de Hegel e Husserl, a questão de Filosofia é — e não só para ela — a subjetividade. Para o apelo, o controvertido não é a questão mesma, mas sua exposição, através da qual ela mesma se

torna presente. A dialética especulativa de Hegel é o movimento no qual a questão como tal chega a si mesma, atinge a presença que é devida. O método de Husserl tem como finalidade levar a questão da Filosofia a seu dar-se originário e definitivo, isto é: à presença que lhe é própria.

Ambos os métodos são radicalmente diferentes. A questão como tal, porém, que devem representar, é a mesma, ainda que seja experimentada de maneiras diferentes.

Mas que nos ajudam estas constatações para o nosso projeto de penetrarmos na tarefa do pensamento? Nada nos ajuda enquanto nos satisfizermos como a simples elucidação do apelo. Trata-se, muito ao contrário, de perguntar pelo que permanece impensado no apelo "à questão mesma". Perguntando desta maneira, é possível que nos tornemos atentos a uma outra coisa: lá, onde a Filosofia levou sua questão até o saber absoluto e à evidência última, oculta-se justamente algo que não pode ser mais pensado pela Filosofia como questão que lhe compete.

Mas o que é que permanece impensado, tanto na questão da Filosofia como em seu método? A dialética especulativa é um modo como a questão da Filosofia chega a aparecer a partir de si mesma para si mesma, tornando-se assim presença. Um tal aparecer acontece necessariamente em uma certa claridade. Somente através dela pode mostrar-se aquilo que aparece, isto é, brilha. A claridade, por sua vez, porém, repousa numa dimensão de abertura e de liberdade que aqui e acolá, de vez em quando, pode clarear-se. A claridade acontece no aberto e aí luta com a sombra. Em toda parte, onde um ente se presenta em face de um outro que se presenta ou apenas se demora ao seu encontro; mas também ali, onde, como em Hegel, um ente se reflete no outro especulativamente, ali também já impera abertura, já está em jogo o livre espaço.

Somente esta abertura garante também à marcha do pensamento especulativo sua passagem através daquilo que ela pensa.

Designamos esta abertura, que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se, com a clareira (*die Lichtung*). A palavra alemã "*Lichtung*" é, sob o ponto de vista da história da língua, uma tradução do francês "*Clairière*". Formou-se segundo o modelo das palavras mais antigas "*Waldung*" e "*Feldung*".[1]

A clareira da floresta contrasta com a floresta cerrada; na linguagem mais antiga esta era dominada "*Dickung*".[2]

O substantivo "clareira" vem do verbo "clarear". O adjetivo "claro" ("*licht*") é a mesma palavra que "*leicht*".[3] Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em

1 *Waldung* equivale a floresta, região de florestas. *Feldung*: campo, zona de campo, é expressão dialetal que não mais consta nos léxicos. (N. do T.)
2 *Dickung*: provém de *dick*, grosso, espesso, cerrado. (N. do T.)
3 *Licht* claro; *leicht*: leve. Lá onde existe vegetação leve (*leicht*), pode-se falar em *licht* (claro). (N. do T.)

determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada de comum, nem sob o ponto de vista lingüístico, nem no atinente à coisa que é expressa, com o adjetivo "luminoso" que significa "claro".

Isto deve ser levado em consideração para se compreender a diferença entre *Lichtung* e *Licht*. Subsiste, contudo, a possibilidade de uma conexão real entre ambos. A luz pode, efetivamente, incidir na clareira, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeiro cria a clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira. A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboa e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se presenta e ausenta.

Impõe-se ao pensamento a tarefa de atentar para a questão que aqui é designada como clareira. Ao fazer isto, não se extraem — como facilmente poderia parecer a um observador superficial — simples representações de puras palavras, por exemplo, "clareira". Trata-se muito antes, de atentar que a singularidade da questão que é nomeada, de maneira adequada à realidade, com o nome de "clareira". O que a palavra designa no contexto agora pensado, a livre dimensão do aberto, é, para usarmos uma palavra de Goethe, um "fenômeno originário". Melhor diríamos: uma questão originária. Goethe observa (*Máximas e Reflexões*, nº 993): "Que não se invente procurar nada atrás dos fenômenos: estes mesmos são a doutrina". Isto quer dizer: o próprio fenômeno, no caso presente, a clareira, nos afronta com a tarefa de, questionando-o, dele aprender, isto é, deixar que nos diga algo.

De acordo com isto, o pensamento provavelmente não deverá temer levantar um dia a questão se a clareira, a livre dimensão do aberto, não é precisamente aquilo em que tanto o puro espaço como o tempo estático e tudo o que neles se presenta e ausenta possui o lugar que recolhe e protege.

Da mesma maneira que o pensamento dialético-especulativo, também a intuição originária e sua evidência ficam dependentes da abertura que já impera, a clareira. O evidente é o imediatamente compreensível. *Evidentia* é a palavra com que Cícero traduz a palavra grega *enárgeia*, interpretando-a na língua romana. *Enárgeia*, em que fala a mesma raiz que em *argentum* (prata), designa aquilo que brilha em si e a partir de si mesmo e assim se expõe à luz.

Na língua grega não se fala da ação de ver, de *videre*, mas daquilo que luz e brilha. Só pode, porém, brilhar se a abertura já é garantida. O raio de luz não produz primeiramente a clareira, a abertura, apenas percorre-a. Somente tal abertura garante um dar e um receber, garante primeiramente a dimensão aberta para a evidência, onde podem demorar-se e devem mover-se.

Todo o pensamento da Filosofia, que, expressamente ou não segue o chamado "às coisas mesmas", já está, em sua marcha, com seu método,

entregue à livre dimensão da clareira. Da clareira, todavia, a Filosofia nada sabe. Não há dúvida que a Filosofia fala da luz da razão, mas não atenta para a clareira do ser. O *lumen naturale*, a luz da razão, só ilumina o aberto. Ela se refere certamente à clareira; de modo algum, no entanto, a constitui, tanto que dela antes necessita para poder iluminar aquilo que na clareira se presenta. Isto não vale apenas para o *método* da Filosofia, mas também e até em primeiro lugar para a questão que lhe é própria, a saber, da presença do que se presenta. Em que medida também já na subjetividade é sempre pensado o *subjectum, o hypokeímenon*?, o que já está aí, portanto, que se presenta em sua presença, não pode ser aqui mostrado em detalhe. (Veja-se a propósito disto Heidegger, *Nietzsche*, II vol., 1961, p. 429 ss.)

Nossa atenção volta-se agora para outra coisa. Quer seja experimentado aquilo que se presenta, quer seja compreendido e exposto os não, sempre a presença, como o demorar-se dentro da dimensão do aberto, permanece dependente da clareira já imperante. Mesmo o que se ausenta não pode ser como tal, a não ser que se desdobre na livre dimensão da clareira.

Toda a Metafísica, inclusive sua contrapartida, o positivismo, fala a linguagem de Platão. A palavra fundamental de seu pensamento, isto é, a exposição do ser do ente, é *eídos, idéa*: a aparência na qual se mostra o ente como tal. A aparência, porém, é um modo de presença. Nenhuma aparência sem luz — Platão já o reconhecera. Mas não há luz alguma, nem claridade sem a clareira. Mesmo a sombra dela necessita. Como poderíamos, de outra maneira, penetrar na noite e por ela vagar. Na Filosofia, contudo, permanece impensada a clareira como tal que impera no ser, na presença, ainda que em seu começo se fale da clareira. Onde acontece isto e com que nome é evocado? Resposta:

No poema filosófico de Parmênides, o qual, ao menos na medida de nossos conhecimentos, foi o primeiro a meditar sobre o ser do ente, o que ainda hoje, mesmo que não se lhe dê ouvido, fala nas ciências, nas quais a Filosofia se dissolveu.

Parmênides ouve a exortação:

...chreó dé se pánta puthésthai	"tu, porém, deves aprender tudo:
emén Aletheíes eukykléos atremès êtor	tanto o coração inconcusso do desvelamento
edé brotõn dócsas, tais ouk éni pístis alethés.	em sua esfericidade perfeita
(Fragmento I, 28 ss.)	como a opinião dos mortais a que falta
	a confiança no desvelado."

Aqui é nomeada a *Alétheia*, o desvelamento. Ela é chamada de perfeitamente esférica porque girando na pura circularidade do círculo, na qual, em cada ponto, começo e fim coincidem. Desta rotação fica excluída toda possibilidade de desvio, de deformação e de ocultação. O homem que medita deve experimentar o coração inconcusso do desvelamento? Refere-se a este mesmo no que tem de mais próprio, refere-se ao lugar

do silêncio que concentra em si aquilo que primeiramente possibilita desvelamento. É isto é a clareira do aberto. Perguntamos: abertura para quê? já consideramos que o caminho do pensamento, tanto o pensamento especulativo quando intuitivo, necessita da clareira que pode ser percorrida. Nela, porém, reside também a possibilidade do aparecer, isto é, a possibilidade de a própria presença presentar-se.

O que o desvelamento, antes de qualquer outra coisa, garante, é o caminho no qual o pensamento persegue a este único e para o qual se abre: *hópos éstin, ...e~inai*: o fato de que o presentar se presenta. A clareira garante, antes de tudo, a possibilidade do caminho em direção da presença e possibilita a ela mesma o presentar-se. A *Alétheia*, o desvelamento, devem ser pensados como a clareira que assegura ser e pensar e seu presentar-se recíproco. Somente o coração silente da clareira é o lugar do silêncio do qual pode irromper algo assim como a possibilidade do comum-pertencer de ser e pensar, isto é, a possibilidade do acordo entre presença e apreensão.

Somente nesta aliança se baseia a possibilidade de atribuir ao pensamento verdadeira seriedade e compromisso. Sem a experiência prévia da *Alétheia* como a clareira, todo discurso sobre a seriedade ou o descompromisso do pensamento permanece infundado. De onde recebeu a determinação platônica da presença como *idéa* sua legitimação? De que ponto de vista é legítima a explicitação aristotélica da presença como *enérgeia*?

Estas questões, das quais a Filosofia tão estranhamente se abstém, nem mesmo podem ser colocadas por nós, enquanto não tivermos experimentado o que Parmênides deveu experimentar: a *Alétheia*, o desvelamento. O caminho que conduz até lá separa-se da estrada em que vagueia a opinião dos mortais. A *Alétheia* não é nada de mortal, assim como não o é também a própria morte.

Se traduzo obstinadamente o nome *Alétheia* por desvelamento, faço-o não por amor à etimologia, mas pelo carinho que alimento para com a questão mesma que deve ser pensada, se quisermos pensar aquilo que se denomina ser e pensar de maneira adequada à questão. O desvelamento é como que o elemento único no qual tanto ser como pensar e seu comum-pertencer podem dar-se. A *Alétheia* é, certamente, nomeada no começo da Filosofia, mas não é propriamente pensada como tal pela Filosofia nas eras posteriores. Pois desde Aristóteles a tarefa da Filosofia como metafísica é pensar o ente como tal ontoteologicamente.

Se tal é o estado de coisas, não devemos condenar a Filosofia como se houvesse negligenciado algo, como se houvesse perdido qualquer coisa, como se houvesse sido por isso marcada por uma falha fundamental. O assinalar o que ficou impensado na Filosofia não é nenhuma crítica à Filosofia. Caso agora torne-se necessária uma crítica, ela se dirigirá antes àquela tentativa que, desde *Ser e Tempo*, sempre se faz mais urgente: no fim da Filosofia perguntar por uma tarefa possível para o pensamento. Pois já muito tarde levanta-se agora a questão: por que não mais se traduz aqui *Alétheia* pela palavra corrente "verdade"? A resposta só pode ser:

Na medida em que se compreende verdade no sentido "natural" da tradição como a concordância, posta à luz ao nível do ente, do conhecimento como o ente; mas também na medida em que a verdade é interpretada a partir do ser como a certeza do saber a respeito do ser, a *Alétheia*, o desvelamento como clareira, não pode ser identificada à verdade. Pois a verdade mesma, assim como ser e pensar, somente pode ser o que é, no elemento de clareira. Evidência, certeza de qualquer grau, qualquer espécie de verificação da *veritas*, movem-se já *com* esta no âmbito da clareira que impera.

Alétheia, desvelamento pensado como clareira da presença, ainda não é a verdade. É a *Alétheia* então menos que verdade? Ou é mais, já que somente ela possibilita verdade como *adaequatio* e *certitudo*, já que não pode haver presença e presentificação fora do âmbito da clareira?

Fique esta questão entregue como tarefa ao pensamento. O pensamento deve considerar se é capaz de levantar esta questão como tal, enquanto pensa filosoficamente, isto é, no sentido estrito da metafísica, a qual apenas questiona o que se presenta sob o ponto de vista de sua presença.

Seja como for, uma coisa se torna clara: a questão da *Alétheia*, a questão do desvelamento como tal, não é a questão da verdade. Foi por isso inadequado e, por conseguinte, enganoso denominar a *Alétheia*, no sentido da clareira, de verdade.[1] O discurso sobre a "verdade do ser" tem seu sentido justificado na *Ciência da Lógica* de Hegel porque nela verdade significa a certeza do saber absoluto. Mas tampouco Hegel como Husserl questionam, como também não o faz qualquer metafísica, o ser do ente, isto é, não perguntam em que medida pode haver presença como tal. Só há presença quando impera clareira. Esta, não há dúvida, é nomeada com a *Alétheia*, com o desvelamento, mas não como tal pensada.

O conceito natural de verdade não designa desvelamento também na Filosofia dos gregos. Insiste-se em apontar, e com razão, o fato de que já em Homero a palavra *alethés* é apenas e sempre usada com os *verba dicendi*, com a enunciação, e por isso no sentido da certeza e da confiança que nela se pode ter, e não no sentido de desvelamento. Mas esta observação significa, primeiro, apenas que nem os poetas nem o uso ordinário da linguagem, nem mesmo a Filosofia, se vêem colocados diante da tarefa de questionar em que medida a verdade, isto é, a retitude da enunciação, só permanece garantida no elemento da clareira da presença.

No horizonte desta questão deve ser reconhecido que a *Alétheia*, o desvelamento no sentido da clareira da presença, foi imediatamente e apenas experimentada como *orthótes*, como a retitude da representação e da

1 Uma passagem de *Ser e Tempo* (1927), página 219, comprova como a tentativa de pensar uma questão pode, por vezes, perder-se daquilo que um *insight* decisivo já havia mostrado: "A tradução (da palavra *alétheia*) pela palavra 'verdade' e ainda mais a determinação teórica e conceitual do termo (verdade) encobrem o sentido daquilo que os gregos punham, enquanto compreensão pré-filosófica, como óbvio, na base do uso terminológico de *alétheia*". (N. do A.)

enunciação. Então também não é sustentável a afirmativa de uma transformação essencial da verdade, isto é, a passagem do desvelamento para a retitude, Em vez disso, deve-se dizer: a *Alétheia*, enquanto clareira de presença e a presentificação no pensar e dizer, logo desemboca na perspectiva da adequação, no sentido da concordância entre o representar e o que se presenta.

Mas este processo impõe justamente esta questão: onde está a causa de, para a experiência natural e o dizer do homem, a *Alétheia*, o desvelamento, *só* se manifestar como retitude e segurança? Reside isto no fato de o morar ec-stático do homem na abertura do presentar-se só estar voltado para aquilo que se presenta e para a presentificação objetiva do que se presenta? Que mais significa isto senão o fato de a presença como tal, e com mais razão ainda a clareira que a garante, não serem considerados? Experimentado e pensado é apenas aquilo que *Alétheia* como clareira garante, não aquilo que ela como tal é.

Isto permanece oculto. Será por acaso? Acontece apenas como conseqüência de uma negligência do pensamento humano? Ou acontece porque o ocultar-se, o velamento, a *Léthe*, faz parte da *A-létheia*, não como um puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como o coração da *Alétheia*. E não impera neste ocultar-se da clareira da presença até mesmo um proteger e conservar, único âmbito no qual o desvelamento pode ser garantido, podendo só assim manifestar-se, em sua presença, aquilo que se presenta?

Se for assim, então a clareira não será pura clareira da presença, mas clareira da presença que se vela, clareira da proteção que se vela.

Mas, se for assim, então apenas com um tal questionamento poderemos atingir o caminho que se dirige para a tarefa do pensamento no fim da Filosofia.

Mas não é isto tudo mística infundada ou mitologia de má qualidade; em todo caso funesto irracionalismo e negação da *Ratio*?

Respondo com uma pergunta: Que significa *ratio, nous, noein*, entender? Que significa razão e princípio de todos os princípios? Pode ser isto algum dia satisfatoriamente determinado sem que experimentemos a *Alétheia* de maneira grega como desvelamento, para pensá-la então, para além dos gregos, como clareira do ocultar-se? Enquanto a *Ratio* e o racional permanecerem duvidosos no que possuem de próprio, fica também sem fundamento falar irracionalismo. A racionalização técnico-científica que domina a era atual justifica-se, sem dúvida, de maneira cada vez mais surpreendente através de sua inegável eficácia. Mas tal eficácia nada diz ainda daquilo que primeiro garante a possibilidade do racional e irracional. A eficácia demonstra a retitude da racionalização técnico-científica. Esgota-se, no entanto, o caráter de revelado daquilo que é, na demonstrabilidade? Não tranca a insistência sobre o demonstrável justamente o caminho para aquilo que é?

Talvez exista um pensamento mais sóbrio do que a corrida desen-

freada da racionalização e o prestígio da cibernética que tudo arrasta consigo. Justamente esta doida disparada é extremamente irracional.

Talvez exista um pensamento fora da distinção entre racional e irracional, mais sóbrio ainda do que a técnica apoiada na ciência, mais sóbrio e por isso à parte, sem a eficácia e, contudo, constituindo uma urgente necessidade provinda dele mesmo. Se perguntarmos pela tarefa deste pensamento, então será questionado primeiro, não apenas este pensamento, mas também o próprio perguntar por ele. Perante toda a tradição da filosofia isto significa:

Nós todos precisamos de uma disciplina para o pensamento e antes disso de saber o que significa uma disciplina ou falta de disciplina no pensamento. Para isto Aristóteles nos dá um sinal no Livro IV de sua *Metafísica* (1006 ss.). Ei-lo: *ésti gàr apaideusía tò mè gignóskein tínon dei kaí zeteím apódeicsin kaì tínon ou dei.* "É falta de disciplina não ter olhos para aquilo com relação a que é necessário procurar uma prova e com relação a que isto não é necessário."

Esta palavra exige uma cuidadosa meditação. Pois ainda não se decidiu qual a maneira por que deve ser experimentado aquilo que não necessita de prova para se tornar acessível ao pensamento. É ela a mediação dialética ou a intuição que dá de modo originário, ou nenhum dos dois? Aqui a decisão só pode vir da maneira de ser própria daquilo que antes de qualquer outra coisa requer que lhe deixemos livre o acesso. Como, porém, pode isto possibilitar-nos a decisão antes que o tenhamos admitido? Em que círculo movemo-nos e, na verdade, de maneira inevitável?

É isto o *eukúkleos Aletheíe*, o próprio desvelamento perfeitamente esférico, pensado como a clareira?

Mas então o título para a tarefa do pensamento deve ser em vez de *Ser e Tempo*: *Clareira e Presença*?[1]

De onde, porém, vem e como se dá a clareira? O que fala no dá-se?

A tarefa do pensamento seria então a entrega do pensamento, como foi até agora, à determinação da questão do pensamento.

1 A conferência *Tempo e Ser* propõe-se como tarefa fundamental explorar esta passagem de *Ser e Tempo* para *Clareira e Presença*.

SOBRE A ESSÊNCIA DO FUNDAMENTO*

Tradução e notas: Ernildo Stein

* Título do original alemão: *Vom Wesen des Grundes*. Contribuição para o volume comemorativo dos setenta anos de Edmund Husserl: *Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle 1929, pp. 71-100. Apareceu ao mesmo tempo como separata na Max Niemeyer, Halle (Salle); desde a terceira edição (1949) na Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Quinta edição. O texto para a tradução foi extraído do volume *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967, pp. 21-71, que contém boa parte dos textos menores de Martin Heidegger.

PREFÁCIO À TERCEIRA EDIÇÃO (1949)

O TRATADO *Sobre a Essência do Fundamento* surgiu no ano de 1928 simultaneamente com a preleção *Que é Metafísica*? Esta reflete sobre o nada, aquela nomeia a diferença ontológica.

O nada é o *não* do ente, e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o *não* entre ente e ser. Mas, assim como ser, enquanto o *não* com relação ao ente, não é um nada no sentido do *nihil negativum*, tampouco é a diferença, enquanto o *não* entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento (*ens rationis*).

Aquele *não* nadificante do nada e este *não* nadificante da diferença não são, certamente, da mesma espécie, mas o *mesmo*, no sentido daquilo que, no acontecer fenomenológico do ser do ente, faz parte de uma comum-unidade. Este *mesmo* é o digno de ser pensado, que ambos os escritos, propositalmente mantidos separados, procuram aproximar de uma determinação, sem lhe estarem à altura.

Aqui vai um convite para que todos os que ainda meditam comecem finalmente a se aprofundar, pela reflexão, nesta mesma questão, que há dois decênios por isto espera.

SOBRE A ESSÊNCIA DO FUNDAMENTO

ARISTÓTELES assim resume sua participação dos múltiplos significados da palavra *arché*: *pasõn mèn oun koinòn tõn archõn tò prõton eínai hóthen è éstin è gígnetai è gignósketai*.[1] Com isto são postas em relevo as modificações daquilo que costumamos designar "fundamento": fundamento da essência (*Was-sein*), da existência (*Dass-sein*) e da verdade (*Wahr-sein*). Mas, além disso, ainda se procura captar aquilo em que estes "fundamentos" como tais concordam. Seu *koinón é tò prõton hóthen*, o primeiro, a partir de que... Ao lado desta tríplice articulação dos "princípios" supremos, se encontra uma quadripartição do *aítion* ("causa") em *hypokeímenon, tò tí en eínai, archè tes metaboles* e *hou héneka*,[2] que, na posterior história da "metafísica" e "lógica", mantiveram seu papel de guias. Ainda que se reconheçam os *pánta tà aítia* como *archaí*, a conexão interna entre a participação e seu princípio permanece obscura. E é de duvidar que se possa encontrar a essência do fundamento pela via de uma caracterização daquilo que é "comum" aos "modos" de "fundar", ainda que não se deva desconhecer que nisto reside o impulso para uma originária elucidação de fundamento em geral. Aristóteles também não se satisfez em ver as "quatro causas" apenas como ajuntadas, mas se empenhou na compreensão de sua conexão e numa fundamentação do número de quatro. Isto revela, tanto sua análise exaustiva em *Física* B, como, antes de tudo, também a discussão "histórico-problemática" da questão das "quatro causas" em *Metafísica* A 3-7, que Aristóteles conclui com a seguinte constatação: *hóti mèn oun orthõs dióristai perì tõn aítion kaì pósa kaì poía, martyrein eoíkasin hemin kaì houtoi pántes, ou dynámenoi thigein álles aítias, pròs dè toútois hóti zetetéai hai archaì è hoútos hápasai è tinà trópon toiouton, délon*.[3]

É preciso deixar aqui de lado a história pré e pós-aristotélica do

1 *Metafísica*, Delta 1, 1013 a 17 ss. (N. do A.)
2 *Op. cit.*, Delta 2, 1013b 16 ss. (N. do A.)
3 *Op. cit.*, A 7, 988b 16 ss. (N. do A.)

problema do fundamento.[1] No que se refere à projetada colocação do problema seja, contudo, lembrado o seguinte: através de Leibniz o problema do fundamento é conhecido na forma da questão do *principium rationis sufficientis*. Monograficamente foi Chr. A. Crusius o primeiro que tratou do "Princípio da Razão" em sua *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (1743),[2] e, por último, Schopenhauer em sua dissertação "Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente" (1813).[3] Se, porém, o problema do fundamento está imbricado com as questões centrais da metafísica em geral, então deve também estar vivo mesmo lá onde não é tratado expressamente na forma conhecida. Assim Kant, aparentemente, dedicou interesse mínimo ao "princípio da razão", mesmo que o analise tanto no começo[4] de seu filosofar como pelo fim.[5] E, contudo, situa-se ele no centro da *Crítica da Razão Pura*.[6] De não menos importância, porém, são, para o problema, as *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana e os Objetos com Ela em Conexão* de Schelling (1809).[7]

Já a referência a Kant e a Schelling torna problemático se o problema do fundamento coincide com o do "princípio da razão" ou se é com ele, quando muito, posto. Se este não é o caso, então o problema do fundamento precisa ser primeiro levantado, o que não exclui que para isto uma discussão do "princípio da razão" possa dar motivos e proporcionar uma primeira indicação. A exposição e análise do problema é de igual importância à obtenção e delimitação do *âmbito*, em cujo seio se tratará *da* essência do fundamento, sem a pretensão de pô-lo, com um só golpe, diante dos olhos. Como sendo tal âmbito será evidenciada a *transcendência*. Isto quer, ao mesmo tempo, dizer: ela mesma será justamente determinada de modo mais originário e amplo através do problema do fundamento. Toda a clarificação da essência deve enquanto *filosofante*, quer dizer, como um esforço intimamente finito, testemunhar também sempre necessariamente a *desordem* (*Unwesen*) que o conhecimento *humano* insinua em qualquer essência (*Wesen*).[8]

1 O que a língua alemã exprime com o mesmo termo *Grund* deve ser expresso no vernáculo umas vezes por *fundamento*, outras por *razão*.(N. do T.)

2 *Vide Opuscula philosophico-theologica antea seorsum edita nunc secundis curis et copiose aucta*. Lipsiae. 1750, p. 152 ss. (N. do A.)

3 Segunda edição, 1847; terceira edição, dirigida por Jul, Frauenstädt, 1864. (N. do A.)

4 *Principiorum primorum cognitionis metaphisicae nova dilucidatio*, 1755. (N. do A.)

5 *Sobre uma descoberta, segundo a qual toda a crítica nova da razão pura deverá se tornar dispensável através da mais antiga*, 1790. (N. do A.)

6 *Vide* mais adiante a análise de Kant. (N. do A.)

7 *Vide Obras*, vol. 7, p. 333-416. (N. do A.)

8 Ainda que *Wesen* designe, de per si, essência e *Unwesen* (não-essência) desordem, Heidegger carrega os dois termos com um sentido fenomenológico. De acordo com sua compreensão do método fenomenológico, passam a ter força verbal. *Wesen* significará então: acontecer, imperar, revelar-se, a manifestação fenomenológica; *Unwesen* (*treiben*) frustrar e perturbar o acontecer, o imperar, dissimulação do que de si se revela, ocultação "fenomenológica". *Wesen* e *Unwesen* exprimem, assim, de maneira decidida, um traço básico do pensamento heideggeriano. Apontam sobretudo também para a superação da tradição essencialista. A nova carga semântica os transforma numa chave (ou clave) que desloca toda a linguagem do filósofo para dentro de um novo

Como conseqüência do que foi dito, resultou a articulação do que segue:

1 — O problema do fundamento.

2 — A transcendência como âmbito da questão da essência do fundamento.

3 — Sobre a essência do fundamento.

1. O Problema do Fundamento

O "princípio da razão" parece, como um "princípio supremo", recusar de antemão algo tal como *problema* do fundamento. É, porém, então, o "princípio da razão" um enunciado *sobre* o fundamento como tal? A fórmula vulgar e abreviada é: *nihil est sine ratione*, nada é sem razão (fundamento). Na transposição positiva isto quer dizer: *omme ens habet rationem*, todo ente tem uma razão (fundamento). A proposição enuncia *sobre o ente* e isto do ponto de vista de algo como "razão" (fundamento). Contudo, aquilo que constitui a essência do fundamento não é determinado *nesta* proposição. Isto é pressuposto *para* esta proposição como uma "representação" evidente por si mesma. O "supremo" princípio da razão apela, ainda de uma outra maneira, para o uso da essência *não esclarecida* do fundamento; pois o específico caráter proposicional desta proposição como proposição (princípio) "fundamental" (da razão), a principialidade deste *principium grande* (Leibniz), só se pode, contudo, delimitar, originalmente, tomando como referência a essência do fundamento.

Desta maneira, o "princípio da razão" é questionável, tanto no seu modo de ser pro-posto como no "conteúdo" por ele posto, caso a essência do fundamento possa e deva ser questionada além de uma "representação" indeterminada e geral.

Mesmo que o princípio da razão não dê nenhum esclarecimento sobre o fundamento como tal, pode, no entanto, servir como ponto de partida para a caracterização do problema do fundamento. Certamente o princípio — ainda prescindindo por completo dos problemas já levantados — está sujeito a múltiplas interpretações e apreciações. Para o que agora

horizonte conotador. Todo o conteúdo ontológico tradicional se torna fenomenológico. Ontologia se torna fenomenologia. Na nova postura se revela, já desde o início, seminalmente, a destruição, transformação, repetição em outro nível, de toda a metafísica ocidental. Esta violenta metamorfose das palavras transfere toda a linguagem filosófica para um novo começo; e dele emerge o impulso do pensamento existencial como Heidegger o compreende. Quem lê então as expressões essência da verdade, essência do fundamento, deve saber transpor-se para dentro desta nova situação. Toda a problemática do fundamento é arrancada de sua perspectiva metafísica essencialista. Fala-se de fundamento não mais buscando razões, causas, mas descobrindo-se nele um acontecer originário ligado à transcendência, melhor, à existência, ao ser-aí. Esta subversão das estruturas nodais da ontologia tradicional deixa entrever o impacto radical e, paralelamente, a dificuldade de compreensão da pretensão heideggeriana. Nesta passagem o filósofo aponta a "desordem", a dissimulação do acontecer do fundamento, provocada pelo conhecimento humano finito. Mais adiante este processo será atribuído também à liberdade finita. O método fenomenológico ocupa-se em desvendar o enigma do velamento e desvelamento que assim acontecem. (N. do T.)

se tenciona convém, contudo, tomar o princípio na forma e no papel, que, pela primeira vez, Leibniz expressamente lhe atribuiu. Mas justamente neste caso é controvertido se o *principium rationis* vale para Leibniz como um princípio "lógico" ou um princípio "metafísico", ou se ambas as coisas. Enquanto confessamos sem rodeios nada saber de exato, nem de conceito de "lógica" nem do de "metafísica", nem mesmo da "relação" entre ambos, permanecem as discussões da interpretação histórica de Leibniz sem seguro fio condutor e, por conseguinte, filosoficamente infecundas. De maneira alguma podem elas prejudicar aquilo que, no que segue, é aduzido de Leibniz sobre o *principium rationis*. Baste a citação de uma passagem capital do tratado *Primae veritates*:[1]

Sempre igitur praedicatum seu consequens inest subiecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subiecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysim notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Hoc autem verum est in omni veritate affimativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentiale discrimen veritatum necessarium et contingentium continetur et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multas consequuntur magni momenti. Statim enim hic nascitur axioma receptum, nihil esse sine ratione *seu* nullum effectum esse absque causa. *Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est.*

Leibniz, de um modo que lhe é característico, dá aqui, *junto* com a determinação das "*primeiras* verdades", uma determinação daquilo que verdade *primeiramente* e em geral é, e isto com a intenção de demonstrar o "nascimento" do *principium rationis* da *natura veritatis*. E, justamente nesta empresa, tem ele por necessário apontar para o fato de que a aparente evidência de conceitos tais como "verdade", "identidade", impede uma clarificação dos mesmos, que seria suficiente para apresentar a origem do *principium rationis* e dos outros axiomas. Mas, para a presente consideração,

1 Cf. *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz*, ed. L. Couturat, 1903, p. 518 ss. Cf. também *Revue de Métaphysique et de Morale*, tomo X (1902) p. 2 ss. — Couturat atribui a este tratado uma significação particular, porque lhe deve fornecer uma prova decisiva para sua tese, "que la métaphysique de Leibniz repose toute entière sur la logique". Se uso como base para a análise que segue este tratado, isto não significa nenhuma concordância, nem com a interpretação que Couturat dele faz, nem com sua concepção de Leibniz, nem mesmo com seu conceito de lógica. Este tratado fala antes da maneira mais incisiva *contra* a origem do *principium rationis* da lógica, sim, em geral *contra* a maneira de questionar se em Leibniz a primazia é reservada à lógica ou à metafísica. Uma tal possibilidade de perguntar torna-se lábil justamente com Leibniz e recebe com Kant seu primeiro abalo, ainda que sem efeitos posteriores. (N. do A.)

não está em questão a dedução do *principium rationis*, mas a explicação articuladora do problema do fundamento. Em que medida oferece a passagem citada um fio condutor para isto?

O *principium rationis* subsiste porque sem sua subsistência haveria entes que deveriam ser sem fundamento (sem razão). Isto quer dizer para Leibniz: haveria algo verdadeiro que se oporia a uma redução a identidades, haveria verdades que deveriam infringir a "natureza" da verdade. Já que isto é impossível e a verdade subsiste, por isso também o *principium rationis* tem subsistência, porque se origina da essência da verdade. A essência da verdade, porém, reside na *connexio* (*symploké*) de sujeito e predicado. Leibniz concebe, por conseguinte, a verdade desde o começo e com expressa, ainda que não justificada, referência a Aristóteles, como verdade da enunciação (proposição). Determina o *nexus* como "*inesse*" do P no S, no "*inesse*", porém, como "*idem esse*". Identidade como essência da verdade proposicional não designa aqui certamente mesmidade vazia de algo consigo mesmo, mas unidade, no sentido da harmonia (união) do que faz parte de uma comum-unidade. Verdade significa, por conseguinte, acordo que somente é tal enquanto con-cordância com aquilo que na identidade se manifesta como unido. As "verdades" — enunciações verdadeiras — recebem sua natureza por referência a algo *em razão do qual* podem ser acordos. Em cada verdade a união que separa é o que é, sempre em questão de..., isto é, como algo que se "fundamenta". Na *verdade* reside, por conseguinte, uma referência essencial a algo semelhante como "*fundamento*". Isto leva o problema da verdade necessariamente para a "proximidade" do problema do fundamento. Por isso, quanto mais originariamente nos apoderarmos da essência da verdade tanto mais urgente se tornará o problema do fundamento.

Pode-se, entretanto, conseguir algo ainda mais originário sobre a delimitação da essência da verdade como caráter da enunciação? Nada menos que a compreensão de que esta determinação essencial da verdade — seja formulada como for em particular — é, por certo, ineludível, mas, todavia, derivada.[1] A concordância do *nexus com* o ente e, como conseqüência, seu acordo, não tornam *como tais* primeiramente acessível o ente. Este deve, muito antes, como possível objeto (*Worüber*) de uma determinação predicativa, estar manifesto *antes* desta predicação e *para* ela. A predicação deve, para tornar-se possível, radicar-se num âmbito revelador, que possui caráter *não predicativo*. A verdade da proposição está radicada numa verdade *mais originária* (desvelamento), na revelação antepredicativa *do ente* que podemos chamar de *verdade ôntica*. De acordo com as diversas espécies e áreas do ente modifica-se o caráter de seu possível grau de revelação e dos modos de determinação explicativa que dele fazem parte.

1 Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo* I, 1927 (*Anuário de Filosofia e Pesquisa Fenomenológica*, vol. VIII), § 44, pp. 212-230; sobre a enunciação § 33,, p. 154 ss. — A paginação concorda com a edição em separado da obra. (N. do A.)

Assim se distingue, por exemplo, a verdade do puramente subsistente (por exemplo, as coisas materiais) como *descoberta*, especificamente da verdade do ente que nós mesmos somos, da *abertura*, do ser-aí existente.[1] Por mais variadas que sejam as diferenças de ambas as espécies de verdade ôntica, para toda revelação antepredicativa vale o fato de que o âmbito revelador nunca possui, *primariamente*, o caráter de uma pura representação (intuição), nem mesmo na contemplação "estética". A caracterização da verdade antepredicativa como intuição se insinua com facilidade *pelo fato* de a verdade ôntica, e aparentemente a verdade propriamente dita, ser determinada como verdade proporcional, isto é, como "*união da representação*". O mais simples em face *desta* é, então, um puro representar, livre de toda união predicativa. Este representar tem, não há dúvida, sua função própria para a *objetivação* do ente, certamente, então já sempre necessariamente revelado. A revelação ôntica mesma, porém, acontece num sentir-se situado em meio ao ente, marcado pela disposição de humor, pela impulsividade e em comportamentos em face do ente, tendências e volitivos que se fundam naquele sentimento de situação.[2] Contudo, mesmo estes comportamentos não seriam capazes de tornar acessível o ente em si mesmo, interpretados como antepredicativos ou como predicativos, se sua ação reveladora não fosse sempre antes iluminada e conduzida por uma compreensão do ser (constituição do ser: que-ser e como-ser) do ente. *Desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita o grau de revelação do ente.* Este desvelamento como verdade sobre o ser é chamado *verdade ontológica*. Não há dúvida, os termos "ontologia" e "ontológico" são multívocos, e de tal maneira que, justamente, escondem o problema propriamente dito de uma ontologia. *Lógos* do *ón* significa: o interpelar (*légein*) do ente enquanto ente, significa, porém, ao mesmo tempo o *horizonte* (*woraufhin*) em direção do qual o ente é interpelado (*legómenon*). Interpelar algo enquanto algo não significa ainda necessariamente: *compreender* o assim interpelado *em sua essência*. A *compreensão* do ser (*lógos* num sentido bem amplo), que previamente ilumina e orienta todo o comportamento para o ente, não é nem um captar o ser como tal nem um reduzir ao conceito o assim captado (*lógos* no sentido mais estrito — conceito "ontológico"). A compreensão do ser, ainda não reduzida ao conceito, designamos, por isso, compreensão pré-ontológica ou também ontológica, em sentido mais amplo. Conceituar o ser pressupõe que a compreensão do ser se tenha elaborado a si mesma e que tenha transformado propriamente em tema e problema o ser nela compreendido, projetado em geral e de alguma maneira desvelado. Entre compreensão pré-ontológica do ser e expressa problematização da conceituação do ser, há muitos graus. Um grau característico é, por exemplo, o projeto da constituição do ser do ente, através do qual é, concomitantemente, delimitado um determinado

1 Cf. *ibidem* § 60, p. 295 ss. (N. do A.)
2 Sobre "sentimento de situação", cf. *ibidem* § 29, p. 134 ss. (N. do A.)

campo (natureza, história) como área de possível objetivação através do conhecimento científico. A prévia determinação do ser (que-ser e como-ser) da natureza em geral se fixa nos "conceitos fundamentais" da respectiva ciência. Nestes conceitos são, por exemplo, delimitados espaço, lugar, tempo, movimento, massa, força, velocidade; todavia, a essência do tempo, do movimento, não é propriamente problematizada. A compreensão ontológica do ente puramente subsistente é aqui reduzida a um conceito, mas a determinação conceitual de tempo e lugar etc., as definições, são reguladas, em seu ponto de partida e amplitude, unicamente pelo questionamento fundamental que na respectiva *ciência* é dirigido ao ente. Os conceitos fundamentais da ciência atual não contêm, nem já os "autênticos" conceitos ontológicos do ser do respectivo ente nem podem estes ser simplesmente conquistados por uma "adequada" ampliação daqueles. Muito antes, devem ser conquistados os originários conceitos ontológicos antes de toda definição científica dos conceitos fundamentais, de tal modo que, a partir daqueles, se torne possível estimar de que maneira restritiva e, em cada caso, delimitadora a partir de um ponto de vista, os conceitos fundamentais das ciências atingem o ser, somente captável em conceitos puramente ontológicos. O "fato" das ciências, isto é, conteúdo fático de compreensão do ser que elas necessariamente encerram, como qualquer comportamento para com o ente, não é nem instância fundadora para o *a priori* nem a fonte do conhecimento do mesmo, mas é apenas uma possível e motivadora orientação que aponta para a originária constituição ontológica, por exemplo, de história ou de natureza, orientação que ainda, por sua vez, deve permanecer submetida a constante crítica, que já recebeu os pontos que tem em mira da problemática fundamental de todo o questionamento do ser do ente.

Os possíveis graus e derivações da verdade ontológica no sentido mais amplo traem, ao mesmo tempo, a riqueza daquilo que, como verdade originária, fundamenta toda a verdade ôntica.[1] Desvelamento do ser é, porém, sempre verdade do ser *do* ente, seja este efetivamente real ou não. E vice-versa, no desvelamento do ente já sempre reside um desvelamento de seu ser. Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente em* seu ser e ao *ser do* ente. Elas fazem essencialmente

1 Quando hoje se toma em consideração "ontologia" e "ontológico" como clichê e nome para movimentos, então tais expressões são usadas com bastante superficialidade e com desconhecimento de qualquer problemática. É-se da opinião falsa de que ontologia como questionamento do ser do ente significa "postura realista" (ingênua ou crítica) em oposição a "idealista". Problemática ontológica tem tão pouco a ver com "realismo" que justamente Kant em e com seu questionamento *transcendental* pode realizar o primeiro passo decisivo para uma *expressa* fundamentação da ontologia, desde Platão e Aristóteles. Pelo fato de a gente se empenhar pela "realidade do mundo exterior" não se está ainda orientado ontologicamente. "Ontológico" — tomado no sentido popular-filosófico — significa, contudo — e nisto se revela sua desesperada confusão —, isto que muito antes deve ser chamado de ôntico, isto é, uma postura, que deixa o *ente* ser em si, o que e como ele é. Mas com isto não se levantou ainda nenhum *problema do ser*, e muito menos se conquistou assim o fundamento para a possibilidade de uma ontologia. (N. do A.)

parte uma da outra em razão de sua relação com a *diferença de ser e ente* (diferença ontológica). A essência ôntico-ontológica da verdade em geral, desta maneira necessariamente bifurcada, somente é possível junto com a irrupção desta diferença. Se, entretanto, de outro lado, o elemento característico do ser-aí reside no fato de se relacionar com o ente compreendendo o ser, então *o* poder distinguir, em que a diferença ontológica se torna fática, deve ter lançado a raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do ser-aí. A este fundamento da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, *transcendência* do ser-aí.

Se se caracterizar todo o *comportamento* para com o ente como intencional, então a *intencionalidade* é somente possível *sobre o fundamento da transcendência*, mas ela não é nem idêntica a esta nem ela mesma a possibilitação da transcendência.[1]

Até aqui se tratou de mostrar, em poucos passos, mas essenciais, que a essência da verdade deve ser procurada mais originariamente do que a tradicional determinação dela, no sentido de uma propriedade da enunciação, quereria admitir. Se, porém, a essência do fundamento possui uma relação interna com a essência da verdade, então também o *problema* do fundamento somente pode residir lá, onde a essência da verdade haure sua possibilidade interna, na essência da transcendência. A questão da essência do fundamento transforma-se no *problema da transcendência.*

E este entrelaçamento de verdade, fundamento, transcendência de uma unidade originária, então também o encadeamento dos respectivos problemas deve irromper à luz, em toda parte, onde a questão do "fundamento" — e seja apenas na forma de uma expressa discussão do princípio da razão — é abordada com mais decisão.

Já a passagem citada de Leibniz trai o parentesco entre problema do "fundamento" e problema do ser. *Verum esse* significa *inesse qua idem esse*. *Verum esse* — Ser *verdadeiro*, porém, significa ao mesmo tempo *ser* "na verdade" — *esse* simplesmente. Então, a idéia de ser em geral é interpretada por *inesse qua idem esse*. O que torna um *ens* um *ens* é a "identidade", a unidade bem entendida, que, enquanto simples, unifica originariamente e, neste unificar, simultaneamente individua. A unificação que originaria (antecipando) e simplesmente individua, que constitui a essência do ente enquanto tal, é, porém, a essência da "subjetividade" do *subjectum* (substancialidade da substância) monadologicamente entendida. A dedução leibniziana do *principium rationis* da essência da verdade proposicional revela, desta maneira, que tem por fundamento uma idéia bem determinada de ser em geral, a cuja luz somente é possível aquela "dedução". Apenas na metafísica de Kant mostra-se realmente a conexão entre "fundamento" e "ser". Não há dúvida que em seus escritos "críticos" se estaria

1 Cf. *ibidem*, § 69, p. 364 ss. e ainda p. 363, nota. (N. do A.)

praticamente inclinado a afirmar a falta de um tratamento expresso do "princípio da razão"; a não ser que se faça valer a prova da segunda analogia como compensação para esta falta quase incompreensível. Mas Kant certamente discutiu o princípio da razão e, numa passagem excelente de sua *Crítica da Razão Pura*, sob o título de "Supremo princípio de todos os juízos sintéticos", dá notável indicação de investigações que ainda se deveriam realizar na metafísica.[1] Este princípio explica *o que em geral* — no âmbito e ao nível do questionamento ontológico de Kant — faz parte *do ser* do ente, que é acessível na experiência. Kant dá neste princípio uma definição real da verdade transcendental, isto é, determina sua possibilidade interna através da unidade do tempo, força da imaginação e "Eu penso".[2] O que Kant diz do princípio vale, por sua vez, para seu próprio princípio supremo de todo conhecimento sintético, na medida em que nele se *oculta* o *problema* da conexão essencial de ser, verdade e fundamento. Uma questão que apenas disso pode ser derivada é, então aquela que trata da relação originária de lógica formal e transcendental, respectivamente, o direito de uma tal distinção em geral.

A breve exposição da dedução leibniziana do princípio da razão, partindo da essência da verdade, tinha como meta elucidar a conexão do problema do fundamento com a questão da possibilidade interna da verdade ontológica, isto quer afinal dizer, com a questão *ainda* mais originária e, por conseguinte, ainda mais ampla da essência da transcendência. A *transcendência* é, assim, o âmbito em cujo seio o problema do fundamento deverá ser encontrado. Este âmbito deve agora ser exposto em suas linhas capitais.

2. A Transcendência como Âmbito da Questão da Essência do Fundamento

Uma observação terminológica preliminar regulará o uso da palavra "transcendência" e preparará a determinação do fenômeno com ela visado. Transcendência significa ultrapassagem. Transcendente (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar. Este é, como acontecer, peculiar a um ente. Formalmente a ultrapassagem pode ser compreendida como uma "relação" que se estende "de" algo "para" algo. Da ultrapassagem faz, então, parte algo tal como *o horizonte em direção do qual* se realiza a ultrapassagem; isto é designado, o mais das vezes, inexatamente de "transcendente". E, finalmente, em cada ultrapassagem

1 Cf. Heidegger, *Kant e o Problema da Metafísica*, 1929. (N. do A.)
2 Cf. Kant, *Sobre uma descoberta, segundo a qual toda a nova crítica da razão pura deverá tornar-se dispensável através da mais antiga*, 1790, consideração final sobre as três importantes características da metafísica do senhor Von Leibniz. Cf. também a obra premiada sobre os progressos da metafísica, Parte I. (N. do A.)

algo é transcendido. Estes momentos são tomados de um acontecer "espacial"; é a este que a expressão primeiramente visa.

A transcendência, na significação terminológica que deverá ser clarificada e demonstrada, refere-se àquilo que é próprio do *ser-aí humano* e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis de vez em quando posto em exercício, mas como *constituição fundamental deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento.* Não há dúvida, o ser-aí humano, enquanto existe "espacialmente", possui, entre outras possibilidades, também a de um "ultrapassar" um espaço, uma barreira física ou um precipício. A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-"se"-no-espaço.

Se se escolhe, para o ente que sempre nós mesmos somos e que compreendemos como "ser-aí", a expressão "sujeito", então a transcendência designa a essência do sujeito, é a estrutura básica da subjetividade. O sujeito nunca existe antes como "sujeito", para então, *caso* subsistam objetos, *também* transcender; mas *ser*-sujeito quer dizer: ser ente na e como transcendência. O problema da transcendência nunca se pode expor de tal modo que se procure uma decisão se a transcendência pode convir ou não ao sujeito; muito antes da compreensão da transcendência já é a decisão sobre o fato se realmente temos em mente algo assim como a "subjetividade" ou se apenas tomamos em consideração como que um esqueleto de sujeito.

Muito pouco se ganha, num primeiro momento, pela caracterização da transcendência como estrutura fundamental da "subjetividade", para a penetração nesta constituição do ser-aí. Pelo contrário, como agora, de maneira geral, está propriamente desvalorizado o pressuposto expresso ou, o mais das vezes, não expresso de um conceito de sujeito, não se deixa também a transcendência determinar mais como "relação sujeito-objeto". Mas então o ser-aí transcendente (expressão já tautológica) não ultrapassa nem uma "barreira" posta diante do sujeito, obrigando-o primeiro a permanecer dentro de si (imanência) nem um "precipício" que separa o sujeito do objeto. Os objetos — os entes objetivados — também não são, porém, aquilo *em direção do que* (horizonte) se dá a ultrapassagem. *O que* é ultrapassado é justamente unicamente *o ente mesmo*, e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado para o ser-aí, por conseguinte, *também e justamente* o ente que é "ele mesmo" enquanto existe.

Na ultrapassagem o ser-aí primeiramente vem ao encontro daquele ente que *ele* é, ao encontro dele *como* ele "mesmo". A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade).[1] Mas, novamente, não apenas a ela; a ultrapassagem sempre se refere também, ao mesmo tempo, ao ente que *não* é o ser-aí "mesmo"; mais exatamente: na ultrapassagem e através dela pode apenas distinguir-se e decidir-se, em meio ao ente, quem e como é um "mesmo" e o que não o é. Na medida, porém, em que o ser-aí existe como mesmo — e somente nesta medida — pode ele ter um comportamento (relacionar-"se") *para com* o ente que, entretanto, deve ter sido ultrapassado antes disso. Ainda que sendo em meio ao ente e por ele cercado, o ser-aí enquanto existente já sempre ultrapassou a natureza.

O que, entretanto, do ente é cada vez ultrapassado num ser-aí, não se ajuntou simplesmente por acaso, mas o ente, seja determinado e articulado como for em cada caso, já está sempre previamente ultrapassado em direção de uma totalidade. Esta poderá permanecer desconhecida como tal, na ultrapassagem, ainda que sempre — por razões que agora não se podem discutir — seja interpretada a partir do ente e, na maioria das vezes, a partir de uma área que mais se impõe do mesmo, sendo, por isso, ao menos conhecida como totalidade.

A ultrapassagem acontece em totalidade e nunca apenas às vezes e às vezes não, aproximadamente como, se porventura, consistisse unicamente e, antes de tudo, numa captação teorética dos objetos. Antes com o fato do ser-aí a ultrapassagem já sempre está aí.

Se, entretanto, *não* está aí o ente *em direção do qual* acontece a ultrapassagem, como deve então ser determinado este "horizonte" (*Woraufhin*); mais, como deve, em última análise, ser procurado? Nós designamos aquilo *em direção do qual* (horizonte) o ser-aí como tal transcende, o *mundo*, e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito *transcendental*. Com este término é denominado tudo que faz essencialmente parte da transcendência e dela recebe de empréstimo sua interna possibilidade. E somente por causa disso pode também a clarificação e interpretação da transcendência ser chamada uma exposição "transcendental". O que, na verdade, quer dizer "transcendental" não deve agora ser tomado de uma filosofia a que se atribui o (elemento) "transcendental" como "ponto de vista" até porventura "gnosiológico". Isto não exclui a constatação de que precisamente Kant reconheceu o (elemento) "transcendental" como o problema da interna possibilidade de ontologia em geral, ainda que para ele o "transcendental" tenha ainda essencialmente significação "crítica". O transcendental se refere, para Kant, à "possibilidade" (o possibilitante) daquele conhecimento que *não sem razão* "sobrevoa" a experiência, a experiência, isto é, que não é "transcendente", mas é a

1 *Selbst, Selbstheit*: traduzo-os por *mesmo* e *mesmidade*. Ambos os termos referem-se aqui à identidade pessoal. Em outros textos o filósofo fala de "*das Selbe*", que significa o *mesmo* referido à identidade em geral (ver a conferência "O Princípio da Identidade", Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1971). Um mal-entendido não é possível no presente trabalho. Temos no vernáculo *ipseidade* que corresponde a *Selbstheit*; e *ipseísmo* como identidade própria. Decido-me, no entanto, pela uniformização baseado num fato etimológico. *Mesmo* e *mesmidade* originam-se do latim vulgar *metipsimu*, superlativo de *metipse*, resultante da combinação do demonstrativo *ipse*, mesmo, com a partícula *met*. De um lado, portanto, têm origem semelhante a de ipseidade e ipseísmo, levando, de outro lado, a vantagem de vir de um superlativo, devendo ser justamente considerada superlativa a identidade pessoal em face do princípio geral da identidade. (N. do T.)

experiência mesma. O transcendental dá, desta maneira, a delimitação essencial (definição), que, ainda que restritiva, é, contudo, através disto, ao mesmo tempo positiva, do não transcendente, isto é, do conhecimento ôntico possível ao homem enquanto tal. Uma concepção mais radical e universal da essência da transcendência é então necessariamente acompanhada por uma elaboração mais originária da idéia da ontologia e, por conseguinte, da metafísica.

A expressão "ser-no-mundo" que caracteriza a transcendência nomeia um "estado de coisas" e, na verdade, um que aparentemente se compreende com facilidade. Contudo, o que com isto é visado depende da condição de o conceito de *mundo* ser tomado num sentido pré-filosófico vulgar ou num sentido transcendental. A análise de uma dupla significação do discurso sobre o ser-no-mundo pode esclarecer isto.

Transcendência concebida como ser-no-mundo, quer atribuir-se ao ser-aí humano. Isto é, porém, afinal o mais trivial e o mais vazio que se deixa enunciar: o ser-aí também aparece entre os outros entes e é por isso também encontrável. Transcendência significa então: fazer parte do resto do ente que já subsiste puramente ou que respectivamente pode ser multiplicado continuamente até o ilimitado. Mundo é, então, a expressão que resume tudo o que é, a totalidade, como unidade que determina o "tudo" como uma reunião e nada mais além. Se se toma como base para o discurso sobre o ser-no-mundo este conceito de mundo, então, sem dúvida, a "transcendência" deve ser atribuída a *cada* ente *como puramente subsistente*. *Puramente subsistente*, isto é, o que ocorre entre outras coisas, "*está no mundo*". Se "transcendente" não diz nada mais que "fazendo parte dos restantes entes", então é evidentemente impossível predicar a transcendência como constituição essencial *característica* do *ser-aí* humano. A proposição: da essência do ser-aí humano faz parte o ser-no-mundo é então mesmo evidentemente falsa. Pois não é essencialmente necessário que entes como o ser-aí humano existam faticamente. É claro que pode *não* ser.

Se, no entanto, por outro lado o ser-no-mundo é predicado do ser-aí com razão e exclusividade, e em verdade como constituição fundamental, então esta expressão não pode ter a significação acima citada. Então mundo também significa algo diferente que a totalidade do ente subsistente, que por acaso subsiste.

Predicar do ser-aí o ser-no-mundo como constituição fundamental significa enunciar algo sobre sua essência (sua mais própria possibilidade interna enquanto ser-aí). Neste caso *não* se pode justamente considerar-se como instância orientadora *se e qual* ser-aí, agora justamente, existe faticamente ou não. O discurso que trata do ser-no-mundo não é uma verificação da ocorrência fática de ser-aí; é, aliás, de maneira alguma, uma enunciação ôntica. Ela se refere a um estado de coisas essencial (*Wesensverhalt*) que determina o ser-aí em geral e tem como conseqüência o caráter de uma tese ontológica. Por conseguinte, importa: o ser-aí não é um ser-no-mundo pelo fato de, e apenas pelo fato de, existir faticamente; mas,

pelo contrário, somente *pode ser* como existente, isto é, como ser-aí, *porque* sua constituição essencial reside no ser-no-mundo.

A proposição: o ser-aí fático está num mundo (ocorre entre outros entes) se trai como uma tautologia que nada diz. A enunciação: faz parte da essência do ser-aí o fato de estar no mundo (de também ocorrer "ao lado" de outros entes) se mostra falsa. A tese: da essência do ser-aí como tal faz parte o ser-no-mundo contém o *problema* de transcendência.

A tese é originária e simples. Disto não segue a facilidade de sua revelação, ainda que o ser-no-mundo somente possa — sempre apenas num *único projeto* com diferentes graus de transparência — ser elevado ao nível de uma compreensão preparatória a ser novamente (em verdade sempre relativamente) complementada conceitualmente.

Com a caracterização de ser-no-mundo realizada até agora, a transcendência do ser-aí foi determinada apenas defensivamente. Da transcendência faz parte mundo, como o horizonte em direção do qual acontece a ultrapassagem. O problema positivo do que se deve entender por mundo, de como se deve determinar a "referência" do ser-aí ao mundo, isto é, de como deve ser compreendido o ser-no-mundo como constituição do ser-aí originariamente unida, tudo isto somente será analisado por nós naquela direção e nos limites que são exigidos pelo problema do fundamento que nos orienta. Com esta intenção tentaremos uma interpretação do *fenômeno do mundo*, que deverá ser de utilidade para a clarificação da transcendência como tal.

Para nos orientarmos na análise deste fenômeno transcendental do mundo, vamos antecipar uma caracterização, sem dúvida necessariamente incompleta, das principais significações que se impõem na história do conceito de mundo. No caso de tais conceitos elementares, não é a significação vulgar, o mais das vezes, a originária e essencial. Esta última é sempre de novo encoberta e somente chega a ser conceituada com muito esforço e assaz raramente.

Já nos decisivos começos da filosofia antiga se mostra algo essencial.[1] *Kósmos* não quer dizer este ou aquele ente mesmo que irrompre e se impõe com insistência, nem quer dizer também tudo isto reunido; mas significa "estado", isto é, o *como*, em que o ente, e em verdade, *na totalidade*, é. *Kósmos houtos* não designa, por isso, este âmbito de entes em contraste com outro, mas este mundo dos entes à diferença de um outro mundo *do mesmo* ente, o *éon* mesmo *katà kósmon*.[2] O mundo enquanto este "como em sua totalidade" já está na base de toda possível divisão do ente: esta não destrói o mundo, mas sempre dele *carece*. Aquilo que está *en tõ heni kósmo*[3] não o formou primeiramente por um processo de aglomeração, mas é dominado prévia e inteiramente pelo mundo. Heráclito reconhece

1 Cf. K. Reinhardt, *Parmênides e a Hist. da Filos. Grega*, 1916, p. 174 ss. e 216, nota. (N. do A.)
2 Cf. Diels, *Fragmentos dos Pré-socráticos*: Melissos, Fragm. 7; Parmênides, Fragm. 2. (N. do A.)
3 *Ibidem*, Anaxágoras, Fragm. 8. (N. do A.)

um outro rasgo essencial do *kósmos:*[1] *hó Herakléitós phesi tois egregorósin héna kaì kósmon einai, tõn dè koimoménon hékaston eis ídion apostréphesthai.* "Aos despertos pertence um mundo comum; cada um dos que dormem, no entanto, volta-se para seu próprio mundo." Aqui o mundo está posto em relação com modos fundamentais em que o ser-aí humano existe faticamente. Na vigília, o ente se mostra num *como* sempre uníssono, em geral acessível a cada um. No sono, o mundo do ente é exclusivamente individuado para cada ente em particular.

Estas breves indicações tornaram visíveis vários aspectos: 1. Modo quer dizer, muito antes, um *como do ser* do ente, que o próprio ente. 2. Este *como* determina o ente *em sua totalidade*. É, em última análise, a possibilidade de cada *como* em geral enquanto limite e medida. 3. Este *como* em sua totalidade é, de certa maneira, *prévio*. 4. Este *como* prévio, em sua totalidade, é ele mesmo *relativo* ao *ser-aí* humano. O mundo, por conseguinte, pertence ao ser-aí humano, ainda que abarque todos os entes, também o ser-aí, em sua totalidade.

Por mais certo que seja o resumo que se possa fazer desta compreensão, sem dúvida, ainda pouco explícita e crepuscular, do *kósmos* nos significados acima mencionados, tão inegável é também que esta palavra nomeia muitas vezes apenas o ente mesmo que se experimenta no tal *como*.

Não é, porém, nenhum acaso que no contexto da nova compreensão ôntica da existência que interrompeu no cristianismo, se radicalizasse e esclarecesse a relação de *kósmos* e ser-aí humano e com isto o conceito de mundo em geral. A relação é experimentada tão originariamente que *kósmos* passa a ser usado, de agora em diante, diretamente como expressão para um determinado modo fundamental de ser da existência humana. *Kósmos houtos significa em Paulo* (*vide 1. Coríntios* e *Gálatas*) não apenas e não primariamente o estado do "cósmico", mas o estado e a situação do *homem*, a espécie de sua postura *diante do* cosmos, seu modo de apreciar os bens. *Kósmos* é o ser-homem no *como* de uma mentalidade afastada de Deus (*he sophía tou kósmou*). *Kósmos houtos* designa o ser-aí humano, numa determinada existência "histórica" que se distingue de uma outra que já está despontando (*aiòn ho méllon*). Com inusitada freqüência — sobretudo, em comparação com os sinóticos —, usa o *Evangelho de São João*[2] o conceito de *kósmos*, e ao mesmo tempo em um sentido bem central. Mundo caracteriza a forma fundamental de afastamento de Deus do ser-aí humano, o *caráter do ser-homem* simplesmente. De acordo com isto, é então mundo um nome que designa de maneira geral todos os homens juntos, sem distinção entre sábios e tolos, justos e pecadores, judeus e pagãos. O significado central deste conceito de mundo, absolutamente antropológico, chega a expressar-se no fato de funcionar como conceito antônimo da filiação divina de Jesus, a qual é compreendida como Vida (*zoé*), Verdade (*alétheia*) e Luz (*phõs*).[1]

1 *Ibidem*, Heráclito, Fragm. 89. (N. do A.)

2 No que se refere às passagens do *Evangelho de São João*, cf. o escorço sobre os *kósmos*, em W. Bauer, *O Evangelho de São João* (Manual de Lietzmann, sobre o Novo Testamento, 6), segunda edição totalmente reelaborada, 1925, p. 18. — Para a interpretação teológica ver a excelente exposição de A. Schlatter, *A teologia do Novo Testamento*, Parte II, 1910, p. 114 ss. (N. do A.)

Esta carga semântica de *kósmos* que se inicia no Novo Testamento, mostra-se então de maneira inconfundível, por exemplo, em Agostinho e Tomás de Aquino. De um lado, significa *mundus*, segundo Agostinho, a totalidade do que foi criado. Mas com a mesma freqüência *mundus* está em lugar de *mundi habitatores*. Este termo tem, por sua vez, o específico sentido existencial de *dilectores mundi, impii, carnales. Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum Deo sunt.*[2] Agostinho deve ter tirado este conceito de mundo, que então co-determinou a história espiritual do ocidente, tanto de Paulo como do *Evangelho de São João*. Para prova disto sirva a seguinte passagem extraída do *Tractatus in Joannis Evangelium*. Agostinho dá à passagem de São João (prólogo) 1,10 *en tõ kósmo en, kaì ho kósmos di'autou egéneto, kaì to kósmos autòn ouk égno*, uma interpretação de *mundus* em que demonstra que o uso *duas vezes repetido* de *mundus*, em "*mundus per ipsum factus est*" e "*mundus eum non cognovit*", é feito com *duplo sentido*. No primeiro significado mundo designa *ens creatum*. A segunda significação de *mundus* quer dizer o *habitare corde in mundo* como *amare mundum*, o que é igual a *non cognoscere Deum*.

No contexto o teor é o seguinte: *Quid est, mundus factus est per ipsum? Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur.* Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. *Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonia perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam dicimus malam pariets accusamus, aut in illa, quam dicimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonan domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum.*[3]

1 Como grande parte das análises teológicas, também as referências ao *Evangelho de São João* resultarão da época em que Heidegger trabalhou na Universidade de Marburgo (1923-28). O filósofo se viu ali envolvido pelo clima de tormentosos debates filosófico-teológicos; de um lado, vinha declinando a estrela do neokantismo e, de outro, nascia a teologia hermenêutica e dialética. Heidegger marcou profundamente as teorias de interpretação (exegese) teológica dos anos 20 na Alemanha. A parcial transposição das categorias existenciais de *Ser e Tempo* para a exegese bíblica e interpretação da existência cristã, que foi realizada por Bultmann, constitui uma das provas. Sabe-se hoje que a forma original de *Ser e Tempo* foi uma conferência pronunciada diante dos teólogos de Marburgo em 1924. Heidegger e Bultmann encontravam-se freqüentes vezes nos fins de semana, para interpretar o Novo Testamento, principalmente o *Evangelho de São João*. A estas discussões remontarão certamente parte das referências, às vezes polêmicas, que em suas obras se repetem sobre temas bíblico-teológicos. (N. do T.)

2 Agostinho, *Opera (Migne)*, tomo IV. 1842. (N. do A.)

3 *Tract.*, II, cap. 1, n. 11., tomo III, 1393. (N. do A.)

Mundo significa, por conseguinte: o ente em sua totalidade e, na verdade, enquanto o decisivo *como*, de acordo com qual o ser-aí humano se manifesta ao ente e com ele se relaciona. Do mesmo modo Tomás de Aquino usa *mundus* uma vez com a significação igual à *universum, universitas creaturarum*; mas, ao lado disto, também com o significado de *saeculum* (mentalidade mundana) *quod mundi nomine amatores mundi significantur. Mundanus* (*saecularis*) é aqui antônimo de *spiritualis*.[1]

Sem nos determos no conceito de mundo em Leibniz, lembremos a determinação de mundo da metafísica escolástica. Baumgarten define: *mundus* (*universum, pan*) *est series* (*multitudo, totum*) *actualium finitorum, quae non est pars alterius*.[2] Mundo é aqui identificado com a totalidade do que subsiste, e, na verdade, no sentido de *ens creatum*. Isto, porém, diz: a concepção da noção de mundo depende da compreensão e da possibilidade das provas da existência de Deus. Isto se torna particularmente claro em Chr. A. Crusius, que define assim o conceito de um mundo: "um *mundo* significa uma real junção de coisas finitas, a qual, por sua vez, não é novamente uma parte de outra, da qual faria parte por meio de uma real junção".[3] O mundo é, por conseguinte, oposto a Deus mesmo. Mas ele também é distinto de uma "criatura *individual*", e não menos de "*múltiplas criaturas que são ao mesmo tempo" e que não possuem nenhum* "encadeamento"; e finalmente distingue-se também o mundo de um tal conceito compreensivo de criaturas "que é *apenas uma parte* de um outro com o qual está em encadeamento real".[4]

O que, porém, constitui as determinações essenciais de um tal mundo deve poder derivar-se de uma dupla fonte. Em cada mundo deve, de um lado, subsistir "aquilo que decorre da essência geral das coisas". De outro, tudo aquilo que "se reconhece como necessário na posição de certas criaturas, a partir das propriedades essenciais de Deus".[5] Por isso também a "doutrina do mundo" é, no conjunto da metafísica, posta após a ontologia (a doutrina da essência e das distinções mais gerais das coisas em geral) e a "teologia natural teorética". Mundo é, por conseguinte, o nome que exprime a região da suprema unidade encadeada da totalidade do ente criado.

Se, desta maneira, o conceito de mundo faz o papel de uma noção fundamental da metafísica (da cosmologia racional como disciplina da *metaphysica specialis*), e se a *Crítica da Razão Pura* de Kant, porém, expõe uma fundamentação da metafísica em sua totalidade,[6] então deve, aqui, o problema do conceito de mundo receber uma forma modificada, cor-

1 Cf., p. ex. *Suma Teológica* II , qu. CLXXXVIII, a 2, ad. 3; *dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo per praesentiam corporalem, alio modo per mentis affectum.* (N. do A.)
2 *Metafísica*, ed. II, 1743, § 354, p. 87. (N. do A.)
3 Esboço das necessárias verdades da razão, na medida em que se contrapõem às contingentes. Leipzig, 1745, § 350, p. 657. (N. do A.)
4 *Ibidem*, § 349, p. 654 ss. (N. do A.)
5 *Ibidem*, § 348, p. 653. (N. do A.)
6 Cf. sobre isto: *Kant e o Problema da Metafísica*, 1929. (N. do A.)

respondente à transformação da idéia da metafísica. Sobre isto exige-se, porém, tanto mais, uma indicação ainda que, sem dúvida, muito breve, quanto mais certo é que irrompe, ao lado da significação "cosmológica" de "mundo", na antropologia de Kant, novamente a significação existencial, liberta, é claro, da específica coloração cristã.

Já na *Dissertação de 1770*, onde a caracterização introdutória do conceito de mundo em parte ainda se move inteiramente no roteiro da tradicional metafísica ôntica, toca Kant numa dificuldade que se esconde no conceito de mundo que, mais tarde, na *Crítica da Razão Pura*, toma a gravidade e amplidão de um problema central. Kant inicia a análise do conceito de mundo na *Dissertação* com uma determinação formal daquilo que se compreende com "mundo": mundo como "termo" está essencialmente referido à "síntese": *In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quae est totum, h.e.* Simplici, *ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i.e.* Mundo.[1] No § 2 determina o filósofo aqueles "momentos" que são essenciais para uma definição do conceito de mundo: 1. Materia (*in sensu transcendentali*) *h.e.* partes, *quae hic summuntur esse* substantiae. 2. Forma, *quae consistit in substantiarum* coordinatione, *non subordinatione.* 3. Universitas, *quae est omnitudo compartium* absoluta. Com relação a este terceiro momento nota Kant: Totalitas *haec absoluta, quamquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitus perpensa crucem figere philosopho videtur.*

Esta "cruz" pesa o decênio seguinte sobre Kant; pois, a *Crítica da Razão Pura* torna-se justamente esta *universitas mundi* problema e sob vários aspectos. Trata-se de aclarar: 1. *A que* (*Worauf*) se refere a totalidade representada sob o nome "mundo", respectivamente, a que pode ela unicamente referir-se? 2. *O que*, de acordo com isto, é representado no conceito de mundo? 3. Que *caráter* possui este *representar* de tal totalidade, isto é, qual é a estrutura conceitual do *conceito* de mundo como tal?

As respostas de Kant a estas questões, por ele não formuladas tão expressamente, trazem consigo uma absoluta modificação do problema do mundo. Não há dúvida que também para o conceito de mundo de Kant se mantém o fato de que a totalidade nele representada se refere às coisas *finitas* subsistentes. Mas esta relação com a finitude, tão essencial para o conteúdo do conceito de mundo, recebe um novo sentido. A finitude das coisas puramente subsistentes não é determinada pela via de uma demonstração ôntica de seu ser-criado por Deus, mas é explicada levando em conta o fato de que e em que medida as coisas são objeto possível para um conhecimento finito, isto é, para um tal conhecimento, que deve primeiramente deixar-se *dá*-las enquanto já subsistentes. Este ente mesmo, dependente sob o ponto de vista de sua acessibilidade, de uma passiva

1 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Sectio I, *De notione mundi generatim*, §§ 1, 2. (N. do A.)

receptividade (intuição finita), designa Kant como "fenômenos", isto é, "coisas em sua aparição". Todavia, *o mesmo ente,* entendido como possível "objeto" de uma intuição, absoluta, isto é, criadora, ele o chama "coisa em si". A unidade do complexo de fenômenos, isto é, a constituição ontológica do ente acessível ao conhecimento finito, é determinada pelos princípios ontológicos, isto quer dizer, pelo sistema dos conhecimentos sintéticos *a priori.*[1] O conteúdo objetivo representado *a priori* nestes "princípios sintéticos", sua "realidade" no sentido antigo, justamente retido por Kant, de coisidade, se pode apresentar, sem a experiência, intuitivamente a partir dos objetos, isto é, a partir daquilo que é necessariamente intuído *a priori* com eles, a partir da pura intuição do "tempo". Sua realidade é uma realidade objetiva, representável a partir dos objetos. Não obstante, é a *unidade dos fenômenos,* já que necessariamente dependente de um dar-se faticamente contingente, sempre *condicionada* e fundamentalmente imperfeita. Se agora esta unidade da multiplicidade dos fenômenos for representada como perfeita, então surge a representação de um conceito compreensivo, cujo conteúdo (realidade) não se deixa projetar numa imagem, isto é, em algo intuível. A representação é "transcendente". Na medida, porém, em que esta representação de uma perfeição é, contudo, *a priori* necessária, possui ela, ainda que transcendente, no entanto, *realidade transcendental.* As representações deste caráter Kant denomina *"idéias".* Ela "contém uma certa perfeição a que não tem acesso nenhum conhecimento empírico possível, e a razão persegue com isto apenas uma unidade sistemática, da qual procura aproximar a unidade empírica possível, sem jamais poder atingi-la de maneira completa".[2] "Eu, porém, entendo por sistema a unidade dos conhecimentos múltiplos sob uma idéia. Esta é conceito racional da forma de um todo."[3] Esta unidade e totalidade representada nas idéias não pode também nunca, porque "jamais pode ser projetada na imagem",[4] referir-se imediatamente a algo intuível. Ela concerne, por conseguinte, enquanto unidade superior, sempre apenas à unidade da síntese do entendimento. Mas estas idéias "não são inventadas arbitrariamente, mas impostas pela natureza da razão mesma e se referem, portanto, necessariamente a todo o uso do entendimento".[5] Como puros conceitos do entendimento, elas não brotam da reflexão do entendimento, ainda sempre referido ao que é dado, mas emergem do puro procedimento da razão enquanto conclusiva. Kant denomina, por isso, as idéias, à diferença dos conceitos "refletidos" do entendimento, conceitos "obtidos por conclusão".[6] No procedimento conclusivo, porém, a razão visa a conquistar o incondicionado para

1 Ver o ensaio do Tradutor *A Finitude na Revolução Kantiana, in* Revista Brasileira de Filosofia, Volume XX (1970), pp. 515-526. (N. do T.)
2 Cf. *Crítica da Razão Pura,* A 568, B 596. (N. do A.)
3 *Ibidem,* A 832, B 860. (N. do A.)
4 *Ibidem,* A 328, A 328, B 384. (N. do A.)
5 *Ibidem,* A 327, B 384. (N. do A.)
6 *Ibidem,* A 310, B 367; ainda A 333, B 390. (N. do A.)

as condições. As idéias, como puros conceitos racionais da totalidade, são, por isso, representações do incondicionado. "Portanto, o conceito transcendental da razão não é outro senão aquele da *totalidade das* condições para um condicionado dado. Pelo fato de o *incondicionado* poder unicamente tornar possível a totalidade das condições, e vice-versa, a totalidade das condições ser sempre, ela mesma, incondicionada, pode um puro conceito da razão como tal ser explicado pelo conceito incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado."[1]

Idéias são como representações da totalidade incondicionada de um âmbito do ente, representações necessárias. Na medida em que é possível uma tríplice relação das representações com algo, com o sujeito e com o objeto e com este novamente de duas maneiras, de maneira finita (fenômenos) e de maneira absoluta (coisa em si), surgem três classes de idéias, com as quais se deixam harmonizar as três disciplinas da *metaphysica specialis* da tradição. A idéia de mundo é, de acordo com isto, aquela em que é representada *a priori* a totalidade absoluta dos objetos acessíveis no conhecimento finito. Mundo designa, por conseguinte, tanto "conjunto de todos os fenômenos"[2] como "conjunto de todos os objetos da experiência possível".[3] Denomina todas as idéias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese por fenômenos, "conceitos de mundo".[4] Mas pelo fato de o ente acessível ao conhecimento finito poder ser considerado ontologicamente, tanto sob o ponto de vista de sua qüididade (*essentia*) como sob o ponto de vista de sua existência (*existentia*) ou, de acordo com a formulação kantiana desta diferença, segundo a qual ele também divide as categorias e princípios da analítica transcendental, "matematicamente" e "dinamicamente",[5] surge como resultado uma divisão de conceitos de mundo em matemáticos e dinâmicos. Os conceitos de mundo matemáticos são os conceitos de mundo "em sentido estrito", à diferença dos dinâmicos, que o filósofo também denomina "conceitos transcendentais da natureza".[6] Contudo, Kant acha "muito conveniente" denominar estas idéias "em conjunto" conceitos de mundo, "porque com mundo

1 *Ibidem,* A 322, B 379. — Quanto à integração da "idéia", como uma determinada "espécie de representação" na "escala" das representações, cf. *ibidem,* A 320, B 376 e ss. (N. do A.)
2 *Ibidem,* A 334, B 391. (N. do A.)
3 *Que significa: orientar-se no pensamento?,* 1786. *Obras Completas* (Cassirer), IV, p. 355. (N. do A.)
4 *Crítica da Razão Pura,* A 407 ss., B 434. (N. do A.)
5 "Na aplicação dos conceitos puros do entendimento à experiência possível, é o uso de sua síntese, ou *matemático* ou *dinâmico:* pois eles se dirigem em parte à *intuição,* em parte à *existência* de um fenômeno em geral." *Ibidem,* A 160, B 199. — No que diz respeito à correspondente distinção dos "princípios", diz Kant: "Deve-se entretanto, notar que não tenho diante de meus olhos, aqui, tampouco os princípios da matemática, num caso, quanto os princípios da dinâmica geral (física) no outro, mas apenas os princípios do puro entendimento em sua relação com o sentido interno (sem distinção das representações nele dadas), dos quais aqueles, reunidos, recebem sua possibilidade. Denomino-os, portanto, levando mais em consideração sua aplicação que seu conteúdo..." *Ibidem,* A 162, B 302. — Cf., justamente no que respeita a uma problemática mais radical do conceito de mundo e do ente em sua totalidade, a diferença entre o sublime-matemático e o sublime-dinâmico. *Crítica da Força do Juízo,* particularmente § 28. (N. do A.)
6 *Ibidem,* A 419 ss., B 446 ss. (N. do A.)

se entende o conceito compreensivo de todos os fenômenos, e nossas idéias também se dirigem somente ao incondicionado sob os fenômenos"; em parte também porque a palavra "mundo" significa, no entendimento transcendental, a absoluta totalidade do conjunto das coisas existentes, e porque nós dirigimos nossa atenção unicamente para a perfeição da síntese (ainda que propriamente apenas no regresso às condições).[1]

Nesta nota, vem à luz não apenas a conexão do conceito kantiano de mundo com a metafísica tradicional, mas, com a mesma clareza, a transformação realizada na *Crítica da Razão Pura*, isto é, a originária interpretação ontológica do conceito de mundo, que agora, em resposta breve às questões acima colocadas, pode ser assim caracterizada: 1. O conceito de mundo não é um encadeamento ôntico das coisas em si, mas um conceito compreensivo transcendental (ontológico) das coisas como fenômenos. 2. No conceito de mundo não é apresentada uma "coordenação" das substâncias, mas justamente uma subordinação, e, a saber, "a série ascendente" das condições da síntese para o incondicionado. 3. O conceito de mundo não é uma representação "racional" indeterminada em sua conceitualidade, mas determinado como idéia, isto é, como puro conceito sintético da razão e distinto dos conceitos do entendimento.

E, desta maneira, é retirado do conceito de *mundus* agora também o caráter de *universitas* (totalidade), que antigamente lhe era atribuído, e reservado para uma classe ainda mais alta de idéias transcendentais, para as quais o conceito de mundo mesmo possui uma indicação e que Kant denomina de "ideal transcendental".[2]

Neste lugar, é preciso renunciar a uma interpretação deste momento supremo da metafísica especulativa de Kant. Somente uma coisa deve ser lembrada, para pôr, com mais clareza, em relevo, o caráter essencial de mundo, a finitude.

Como idéia é o conceito de mundo a representação de uma totalidade *incondicionada*. Contudo, não representa ele simples e "propriamente" o incondicionado, na medida em que a totalidade nele pensada, o objeto possível do conhecimento *finito*, permanece referida a fenômenos. Mundo como idéia é, na verdade, transcendente, *ultrapassa* os fenômenos, mas de tal maneira que como totalidade *deles* é a eles *retroreferido*. Transcendência, no sentido kantiano do ultrapassar da experiência é, porém, ambígua. De um lado, pode significar: ultrapassar, *em meio* à experiência, aquilo que *nela* é dado como tal, a multiplicidade dos fenômenos. Isto vale da representação "mundo". De outro lado, porém, transcendência significa: sair *da* experiência como conhecimento finito em geral e representar a possível totalidade de todas as coisas como "objeto" do *intuitus originarius*. Nesta transcendência emerge o ideal transcendental, em face do qual mundo representa uma restrição e torna-se expressão do conhecimento finito *humano* em sua totalidade. O conceito de mundo está como que *entre* a "possibilidade da experiência" e o "ideal transcendental" e significa assim, em seu núcleo, a totalidade da finitude do ser *humano*.

1 *Ibidem*. (N. do A.)
2 *Ibidem*, A 572, B 600, nota. (N. do A.)

A partir daqui se descerra o véu para a segunda significação especificamente existencial que em Kant recebe o conceito de mundo ao lado do "cosmológico".

"O objeto mais importante no mundo, a que o homem pode aplicar todos os progressos na cultura, é o *homem*, porque ele é seu próprio fim último. — Conhecê-lo, portanto, como habitante da terra, dotado de razão segundo sua espécie, merece ser particularmente chamado *conhecimento do mundo*, ainda que apenas constitua uma parte dos seres terrestres".[1] Conhecimento do *homem*, e isto, precisamente, sob o ponto de vista "daquilo, que *ele* como ser que age com liberdade, faz de si ou pode e deve fazer", portanto, *precisamente não* o conhecimento do homem sob o ponto de vista "fisiológico", é aqui denominado conhecimento do *mundo*. Conhecimento significa o mesmo que *antropologia* pragmática (ciência do homem). "Uma tal antropologia, considerada como *conhecimento do mundo*..., não é propriamente ainda então denominada de *pragmática*, quando contém um conhecimento ampliado das coisas no mundo, por exemplo, dos animais, plantas e minerais em diversos países e climas, mas quando contém conhecimento do homem como *cidadão do mundo*."[2]

O fato de "mundo" significar justamente a existência do homem no convívio histórico e não como fenômeno cósmico, como espécie e ser vivo, torna-se ainda particularmente claro a partir das expressões que Kant aduz para a clarificação deste conceito existencial do mundo: "Conhecer mundo" e "possuir mundo". Ambas as expressões significam, ainda que ambas visem à existência do homem, algo diferente, "enquanto um (o que conhece o mundo) apenas *compreende* o jogo a que assistiu, o outro, porém, *tomou parte do jogo*".[3] Mundo é aqui o nome para o jogo do ser-aí, cotidiano, para este mesmo.

De acordo com isto distingue Kant a "sabedoria do mundo" da "sabedoria privada". A primeira é habilidade de um homem para influenciar outros, para usá-los para seus "propósitos".[4] Ademais: "Pragmaticamente uma história está redigida quando torna *sábio*, isto é, quando instrui o

1 *Antropologia redigida sob o ponto de vista pragmático*, 1800, segunda edição, prefácio. *Obras Completas* (Cassirer), VIII, p. 3. (N. do A.)
2 *Ibidem*, p. 4. (N. do A.)
3 *Ibidem*. "Um homem do mundo é companheiro no grande jogo da vida" — "*Homem do mundo* quer dizer saber das relações com outros homens e o que está acontecendo na vida humana." "*Ter mundo* quer dizer ter máximas e imitar grandes modelos. Vem do francês. Alcança-se o fim através da *conduite*, costumes, trato etc." Preleção sobre antropologia. Cf. *As principais preleções filosóficas de I. Kant*. Conforme os recém-encontrados cadernos do Conde Heinrich zu Dohna-wunderlacken. Editados por A. Kowalewski, 1924, p. 71. (N. do A.)
4 Cf. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, *Obras Completas* (Cassirer), IV, p. 273, nota. (N. do A.)

mundo, como pode procurar sua vantagem melhor ou ao menos tão bem como o mundo que o precedeu".[1]

Deste "conhecimento do mundo" no sentido de uma "experiência da vida" e da compreensão da existência, distingue Kant o "saber da escola".[2] Usando como fio condutor esta distinção, desenvolve o filósofo então o conceito de filosofia segundo o "conceito de escola" e segundo o "conceito de mundo".[3] Filosofia no sentido escolástico permanece objeto do puro "artista da razão". Filosofia segundo o conceito de mundo é a meta do "mestre no ideal", isto é, daquele que visa ao "homem divino em nós".[4] "Conceito de mundo significa aqui aquele que se refere àquilo que a cada um necessariamente interessa."[5]

Mundo é, em tudo isto, a denominação para o ser-aí humano no núcleo de sua essência. Este conceito de mundo corresponde perfeitamente ao conceito existencial de mundo de Agostinho, só que perdeu a valoração especificamente cristã do ser-aí "mundano", de *amatores mundi*, e mundo passou a significar positivamente os "camaradas de jogo" no jogo da vida.

O significado *existencial* de conceito de mundo que por último foi extraído de Kant é, então, atestado pela expressão que surgiu na época posterior "*Visão de mundo*".[6] Mas também fórmulas como "homem do mundo", "mundo elegante", mostram uma significação semelhante de conceito de mundo. "Mundo" não é também simplesmente uma expressão para uma região (ontológica) que designa a comunidade de homens à diferença da totalidade das coisas da natureza, mas mundo significa justamente os homens *em suas relações* com o ente em sua totalidade, isto é, do "mundo elegante" fazem também parte, por exemplo, os hotéis e os *studs*.

É, por conseguinte, enganoso recorrer à expressão mundo, quer como caracterização da totalidade das coisas da natureza (conceito natural de mundo), quer como nome para a comunidade dos homens (conceito pessoal de mundo).[7] Muito antes, a relevância metafísica do significado, mais

1 *Ibidem*, p. 274, nota. (N. do A.)
2 Cf. as preleções sobre antropologia que citamos, p. 72. (N. do A.)
3 *Crítica da Razão Pura*, A 839, B 867 — Cf. também *Lógica* (ed. por G. B. Jäsche), Introdução, Seções III. (N. do A.)
4 *Ibidem*, A 569, B 597. (N. do A.)
5 *Ibidem*, A 840, B 868, nota. (N. do A.)
6 As questões: 1. Em que medida faz parte da essência do ser-aí, como ser-no-mundo, algo tal como "visão de mundo"? 2. De que modo deve, tendo presente a transcendência do ser-aí, ser delimitada a essência da visão de mundo em geral e fundamentada em sua possibilidade interna? 3. Como se relaciona, de acordo com seu caráter transcendental, a visão de mundo com a filosofia? — não podem ser aqui elaboradas, nem mesmo respondidas. (N. do A.)
7 Se porventura se identifica a conexão ôntica das coisas de uso, do utensílio, com o mundo e se se explicita o ser-no-mundo como trato com as coisas de uso, então certamente fica sem perspectiva uma compreensão da transcendência como ser-no-mundo, no sentido de uma "constituição fundamental do ser-aí".
Pelo contrário, a estrutura do ente "mundano ambiente" — na medida em que está descoberto como utensílio — tem, para uma *primeira caracterização* do fenômeno do mundo, a vantagem de servir de transição para a análise deste fenômeno e de preparar o problema transcendental do

ou menos destacado, de *kósmos*, *mundus*, mundo, reside no fato de que visa à interpretação do ser-aí humano *em sua referência ao ente em sua totalidade*. Por razões que aqui não podem ser analisadas, a formação do conceito de mundo depara primeiro com *a* significação, de acordo com a qual ele caracteriza o como do ente em sua totalidade, e isto de tal maneira que sua *relação com o* ser-aí é primeiramente apenas compreendida de modo indeterminado. Mundo faz parte de uma estrutura *referencial* que caracteriza o ser-aí como tal, estrutura que já denominamos de ser-no-mundo. Esse emprego do conceito de mundo é — isto as indicações históricas tinham como finalidade mostrar — tão pouco arbitrário que justamente procura elevar um fenômeno existencial (*Daseinsphaenomen*), já conhecido, mas não captado de modo ontologicamente unitário, ao nível de clareza e precisão formal de um *problema*.

O ser-aí humano — ente situado *em meio* ao ente, mantendo uma relação *com* o ente — existe, de mais a mais, de maneira tal que o ente sempre esteja revelado em sua totalidade. A totalidade não precisa ser propriamente captada nisso, sua "pertença" ao ser-aí pode estar velada, a amplitude deste todo é mutável. A totalidade é entendida, sem que também o todo do ente revelado tenha sido captado ou mesmo "exaustivamente" investigado em suas conexões específicas, regiões e estratos. A compreensão desta totalidade, que é sempre antecipadora e abarcadora, é, porém, ultrapassagem com relação ao mundo. É preciso buscar agora uma interpretação mais concreta do fenômeno do mundo. Ela resultará da resposta destas duas questões: 1. Qual é o caráter fundamental desta totalidade caracterizada? 2. Em que medida esta caracterização do mundo possibilita uma clarificação da essência da relação existencial (*Daseinsbezug*) com o mundo, quer dizer, uma clarificação da possibilidade interna do ser-no-mundo (transcendência)?

Mundo como totalidade não "é" ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí *se dá a entender* a que ente *pode* dirigir-se seu comportamento e como se pode comportar com relação a ele. O ser-aí "*se*" dá a entender a partir de "*seu*" mundo quer então dizer: neste vir-ao-encontro-de-si a partir do mundo o ser-aí se temporaliza (*zeitigt*) como um *mesmo*, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo *para ser*. No ser deste ente se trata

mundo. Isto é também a *única* e, na articulação e disposição dos §§ 14-24 de *Ser e Tempo* com suficiente clareza apontada, intenção da análise do mundo ambiente; esta análise permanece no todo e tendo em vista a *meta condutora*, de importância secundária.
Se, porém, falta aparentemente a natureza na analítica do ser-aí assim orientada — não apenas a natureza como objeto das ciências naturais, mas também a natureza num sentido mais originário (cf. para isto *Ser e Tempo*, p. 65, embaixo) —, então há razões para isto. A razão decisiva reside no fato de não se poder encontrar natureza, nem no círculo do mundo ambiente, nem em geral, primariamente, como algo *a que* nos *relacionamos*. Natureza está originariamente revelada no se-aí, pelo fato de este existir, como situado e disposto *em meio ao* ente. Na medida, porém, em que sentimento de situação (derelicção) faz parte da essência do ser-aí e se expressa na unidade do conceito pleno de *preocupação* (*cuidado*), pode somente aqui ser conquistada primeiramente a *base* para o *problema da natureza*. (N. do A.)

de seu *poder-ser*. O ser-aí é de modo tal que existe *em-vista-de-si-mesmo*. Se, porém, o mundo é aquilo em cuja ultrapassagem a mesmidade primeiramente se temporaliza, então ele se mostra como aquilo *em-vista-de-que* o ser-aí existe. O mundo tem o caráter fundamental do em-vista-de... e isto no sentido originário de que é ele que primeiramente oferece a possibilidade interna para cada "em-vista-de-ti", "em-vista-dele", "em-vista-disso" etc. Aquilo em-vista-de-que, porém, o ser-aí existe, é ele mesmo. À mesmidade pertence o mundo; ele está essencialmente referido ao ser-aí.

Antes de tentarmos a investigação da essência desta referência e de interpretarmos o ser-no-mundo do em-vista-de como primeiro caráter do mundo, faz-se necessário desfazer alguns mal-entendidos sobre o que foi dito, facilmente compreensíveis.

A proposição: *O ser-aí existe em-vista-de-si-mesmo* não contém nenhuma afirmação egoístico-ôntica de um fim para um cego amor-próprio de cada homem fático. Ela não pode, por conseguinte, ser "refutada", digamos, mostrando-se o fato de que muitos homens se sacrificam *pelos outros* e que em geral os homens não existem apenas para si, mas em comunidade. Na proposição citada, não reside nem um isolamento solipsista do ser-aí, nem uma afirmação egoísta do mesmo. Mas, pelo contrário, a proposição dá a condição de possibilidade para que o homem "se" comporte, *quer* "egoística", *quer* "altruisticamente". Somente porque o ser-aí como tal é determinado pela mesmidade pode um eu-mesmo relacionar-se com um tu-mesmo. Mesmidade é o pressuposto para a possibilidade da egoidade, que sempre apenas se revela no tu. Nunca, porém, a mesmidade está relacionada com o tu, mas é — porque possibilita isto — neutra em face do ser-eu e ser-tu e ainda com mais razão em face da "sexualidade". Todas as proposições de uma analítica ontológica do ser-aí no homem tomam este ente de antemão nesta neutralidade.

Como se determina a referência do ser-aí ao mundo? Já que ele não é ente e já que deve fazer parte do ser-aí, não pode, manifestamente, esta referência ser pensada como a relação entre o ser-aí como um ente e o mundo como o outro. Se isto não é possível, não é então o mundo levado para dentro do ser-aí (sujeito) e declarado como algo puramente "subjetivo"? Trata-se, contudo, de primeiro conquistar pela clarificação da transcendência uma possibilidade para a determinação daquilo que significam "sujeito" e "subjetivo". No fim o conceito de mundo deve ser assim entendido, que o mundo realmente seja subjetivo, mas que justamente por causa disso não caia como ente na esfera interna de um sujeito "subjetivo". Pelo mesmo motivo, porém, não é o mundo também puramente objetivo, se isto significa: fazendo parte dos objetos que são.

O mundo é, enquanto a respectiva totalidade do em-vista-de de um ser-aí, posto por ele mesmo diante dele mesmo. Este pôr-diante-de-si-mesmo de mundo é o projeto originário das possibilidades do ser-aí, na medida em que em meio ao ente se deve poder comportar em face dele. O projeto de mundo, porém, é, da mesma maneira como não capta propriamente

o projetado, também sempre *trans-(pro)-jeto* do mundo projetado sobre o ente. Este prévio trans-(pro)-jeto é o que apenas possibilita que o ente como tal se revele. Este acontecer do trans-(pro)-jeto projetante, em que o ser-aí se temporaliza, é o ser-no-mundo. "O ser-aí transcende" significa: ele é, na essência de seu ser *formador de mundo*, e "formador" no sentido múltiplo de que deixa acontecer o mundo, de que com o mundo se dá uma vista originária (imagem), que não capta propriamente, se bem que funcione justamente como pré-imagem (modelo revelador, *Vor-bild*) para todo ente revelado, do qual o ser-aí mesmo faz por sua vez parte.

O ente, digamos a natureza no sentido mais amplo, não poderia revelar-se de maneira alguma, se não encontrasse ocasião de entrar num mundo. Por isso, falamos de uma possível e ocasional *entrada no mundo* (*Welteingang*) do ente. Entrada no mundo não é algo que ocorre no ente que entra, mas algo que "acontece" "com" o ente. E este acontecer é o existir do ser-aí, que como existente transcende. Somente quando, na totalidade do ente, o ente se torna "mais ente" ao modo da temporalização do ser-aí, é dia e hora da entrada no mundo pelo ente. E somente quando acontece esta história primordial, a transcendência, isto é, quando ente com o caráter do ser-no-mundo irrompe para dentro do ente, existe a possibilidade de o ente se revelar.[1]

Já a clarificação da transcendência realizada até agora deixa entender que ela, se é verdade que somente nela o ente enquanto ente pode vir à luz, constitui um *âmbito privilegiado* para a elaboração de todas as questões que se referem ao ente como tal, isto é, em seu ser. Antes de explicitarmos o problema principal do fundamento no âmbito da transcendência e com isto radicalizarmos o problema da transcendência sob um determinado ponto de vista, vamos familiarizar-nos ainda mais com a transcendência do ser-aí através da uma nova lembrança histórica.

Propriamente expressa está a transcendência na *epékeina tes ousías* de Platão.[2] Mas será permitido interpretar o *agathón* como a transcendência do *ser-aí*? Já um rápido relance de olhos ao contexto no seio do qual Platão analisa a questão do *agathón* deve dissipar tais dúvidas. O problema do *agathón* é somente a culminância da questão central e concreta da possibilidade orientadora fundamental da *existência do ser-aí* na *pólis*. Mesmo que não se proponha expressamente a tarefa de um projeto ontológico do ser-aí sobre sua constituição metafísica fundamental e mesmo que ela não esteja elaborada, contudo, a tríplice caracterização do *agathón*, realizada em constante correspondência com o "sol", impele para a questão da possibilidade de verdade, compreensão e ser — isto é, na síntese dos fenômenos —, para a questão do fundamento originariamente unitário da pos-

1 Através da interpretação ontológica do ser-aí como ser-no-mundo não caiu, nem positiva nem negativamente, a decisão sobre um possível ser para Deus. Mas pela clarificação da transcendência se alcança primeiramente um *adequado conceito* do *ser-aí*, o qual, levado em consideração, permite então *perguntar* qual é, sob o ponto de vista ontológico, o estado da relação do ser-aí com Deus. (N. do A.)

2 *República* VI, 509 B. (N. do A.)

sibilidade da verdade da compreensão de ser. Esta compreensão — como revelador projetar de ser — é, porém, o comportamento primordial da existência humana, em que deve estar radicado tudo o que existe no seio do ente. O *agathón* é, portanto, aquela *hécsis* (potência) que tem em seu poder a possibilidade de verdade, compreensão e mesmo de ser, e, na verdade, os três, simultaneamente numa unidade.

Não é por acaso que o *agathón* está indeterminado sob o ponto de vista do conteúdo, e de tal maneira que todas as definições e interpretações devem fracassar sob este ponto de vista. Explicações racionalistas fracassam da mesma maneira que a fuga "irracional" para o "mistério". A clarificação de *agathón* deve ater-se, de acordo com a indicação que dá o próprio Platão, à tarefa da interpretação essencial da conexão de verdade, compreensão e ser. A interrogação que se volta para a interna possibilidade desta conexão vê-se "forçada" a realizar *expressamente* a ultrapassagem, que acontece em cada ser-aí necessariamente, mas o mais das vezes de maneira velada. A essência do *agathón* reside no domínio de si mesmo como *Hou héneka* — como o *em-vista-de...* é a fonte da possibilidade como tal. E já que o possível situa-se acima do atual,[1] é, na verdade, *he tou agathou hécsis*, a fonte essencial de possibilidade, *meizónos timetéon*.[2]

Não há dúvida de que precisamente agora a referência do em-vista-de ao ser-aí se torna problemática. Mas este problema não vem à luz. Muito antes, ficam as idéias, segundo uma doutrina que se tornou tradição, num *hyperouránios tópos*; trata-se apenas de garanti-las como o mais objetivo dos objetos, como o ente no ente, sem que com isto se mostre o em-vista-de, como caráter primário do mundo e assim repercuta o conteúdo originário da *epékeina* como transcendência do ser-aí. De modo inverso, surge, então, mais tarde, a tendência, já pré-figurada no "monólogo da alma" em processo de "reminiscência", em Platão, de conceber as idéias como inatas ao "sujeito". Ambas as tentativas denunciam que o mundo tanto antecede

1 *Possibilidade — atualidade.* — Já em *Ser e Tempo* o filósofo afirma: "Acima da atualidade está a possibilidade", p. 38. Aqui o repete: "O possível situa-se acima do atual. "A afirmação do primado da possibilidade sobre a atualidade é um dos subterrâneos motivos fundamentais do pensamento heideggeriano. Possível, possibilidade tomam aqui sentido bem diverso do da tradição: *dynamis-enérgeia*, ato e potência. A categoria da possibilidade refere-se ao ser enquanto velamento e desvelamento; vem contida na ambivalência do termo *alétheia*, e é, assim uma das chaves para a interpretação do método fenomenológico (Ver E. Stein: *Compreensão e Finitude*, pp. 39-42). O uso de categorias carregadas de ambigüidade e ambivalência do ponto de vista semântico constitui traço característico e relevante nos textos do filósofo e lhe dá uma ressonância e intensidade raras, hoje em dia, na literatura filosófica. Numa época em que a busca do rigor e da economia na linguagem filosófica exige cada vez maior formalização, perde-se esta ambivalência e polissemia. Os sistemas lógicos puramente *extensionais* reduzem os valores de verdade a dois: "verdadeiro" e "falso". Quando, porém, não se busca apenas a significação ou referência (*Bedeutung*), mas o sentido (*Sinn*), a *intensão* do termo ou da proposição, salva-se a possibilidade de um jogo quase ilimitado com a linguagem, ou melhor, salva-se aquela estranha transgressão de limites com que se deparam todas as formalizações no terreno da linguagem. Por vias pouco usuais para as modernas preocupações com a linguagem, Heidegger explora radicalmente a intencionalidade. Ao lado da *semântica extencional* deve-se pressupor a possibilidade de uma *semântica intencional* para aceitar as proposições heideggerianas. Com um autor com intenções essencialmente ontológicas, nada pode fazer a lógica extencional. (N. do T.)

2 *Ibidem*, 509 A. (N. do A.)

(está além) o ser-aí como, ao mesmo tempo, se constitui de novo a si mesmo no ser-aí. A história do problema das idéias mostra como a transcendência procura abrir-se um lugar ao sol, mas sempre pende ao mesmo tempo, de lá para cá, entre dois pólos de interpretação possível, ambos insuficientemente fundados e determinados. As idéias valem como mais objetivas que os objetos e simultaneamente mais subjetivas que o sujeito. Assim como um âmbito privilegiado do que sempre é passa a ocupar o lugar de fenômeno do mundo não conhecido, assim também a referência ao mundo no sentido de um determinado comportamento do mundo em face do ente é interpretada como *noein intuitus*, como um perceber não mais mediado, "razão". O "ideal transcendental" coincide com o *intuitus originarius*.

Nestas breves evocações da história, ainda oculta, do originário problema da transcendência deve ter amadurecido a convicção de que a transcendência não pode ser nem revelada nem compreendida, por uma fuga para o objetivo, mas unicamente por uma interpretação ontológica, constantemente renovada, da subjetividade do sujeito que tanto procede contra o "subjetivismo" como deve recusar atrelar-se ao "objetivismo".[1]

3. Sobre a Essência do Fundamento

A análise do "princípio da razão" remeteu o problema do fundamento para o âmbito da transcendência (I). Esta foi determinada, pela via de uma análise do conceito de mundo, como o ser-no-mundo do ser-aí.

1 Seja-me aqui permitida a observação de que o que até o presente momento foi publicado das investigações sobre *Ser e Tempo* não tinha como tarefa outra coisa que o projeto concreto-desvelador da *transcendência* (cf. §§ 12-83; particularmente § 69). Isto ocorre, por sua vez, para que seja tornada possível a única intenção diretriz, que vem claramente apontada no *título* de *toda* a primeira parte, a de conquistar o "horizonte *transcendental* da *questão* do ser". Todas as interpretações concretas, antes de tudo a do tempo, devem ser *unicamente* estimadas no sentido de uma *possibilitação* da *questão* do ser. Elas têm tão pouco a ver com a moderna "teologia dialética" quanto a escolástica da Idade Média.
Se lá (ST) o ser-aí é interpretado como o ente que realmente pode levantar algo assim como o problema do ser enquanto faz parte de sua existência, isto *não* quer dizer que este ente, que como ser-aí pode existir autêntica e inautenticamente, seja *o* ente enfim "propriamente dito" entre todos os entes restantes, como se estes fossem apenas uma sombra dele. Justamente pelo contrário, o que se quer é conquistar, na clarificação da transcendência, *o* horizonte no qual, principalmente, o conceito de ser — também o muito falado conceito "natural" — se deixe fundamentar filosoficamente *como conceito*. Interpretação ontológica do ser na e a partir da transcendência do ser-aí, não quer, contudo, dizer derivação ôntica do universo do ente sem o caráter do ser-aí, do ente enquanto ser-aí.
E no que então se refere à objeção da "postura antropocêntrica" em *Ser e Tempo*, que está em conexão com tal interpretação falsa, objeção que, agora com excessiva facilidade, é passada de mão em mão, esta nada diz enquanto se deixa de compreender — na consideração do ponto de partida, de *toda a marcha* e da meta do desenvolvimento dos problemas em *Ser e Tempo* —, como justamente, através da elaboração da transcendência do ser-aí, "o homem" alcança de tal modo o "centro" que sua nulidade apenas então pode e deve tornar-se *problema* na totalidade do ente. Que perigos, afinal, esconde um "ponto de vista antropológico" em si, quando, justamente *tudo* empenha *unicamente* para mostrar: a) que a *essência* do ser-aí, que está "no centro", é ekstática, isto é, "*ex-cêntrica*" e b) que por isso também a presumida liberdade-de-ponto-de-vista que vai contra todo o sentido do filosofar, como uma possibilidade essencialmente *finita* da existência, permanece um delírio? Cf., para isso, a interpretação da estrutura ekstático-horizontal do tempo como temporalidade em *Ser e Tempo*, I, pp. 316-438. (N. do A.)

Trata-se agora de clarificar a essência do fundamento a partir da transcendência do ser-aí.

Em que medida reside na transcendência a possibilidade interna para algo tal como fundamento em geral? O mundo se dá ao ser-aí como a respectiva totalidade do em-vista-de-si-mesmo, isto é, do em-vista-de um ente que é co-originariamente: o *ser-junto-do...*, ente puramente subsistente, o *ser-com* com... ser-aí de outros e *ser-para...* si mesmo. O ser-aí só pode, desta maneira, ser para si como para si mesmo, se "se" ultrapassa no em-vista-de. A ultrapassagem com o caráter de em-vista-de somente acontece numa "vontade", que como tal se projeta sobre possibilidades de si mesmo. Esta vontade, que essencialmente sobre-(pro-)jeta e por isso projeta ao ser-aí o em-vista-de-si-mesmo, não pode, por conseguinte, ser um determinado querer, um "ato de vontade", à diferença de outros comportamentos (por exemplo, representar, julgar, alegrar-se). Todos os comportamentos radicam na transcendência. Aquela vontade, porém, deve "formar", como ultrapassagem nela, o próprio em-vista-de. Aquilo, entretanto, que, segundo sua essência, antecipa projetando algo tal como em-vista-de em geral e não o produz também como eventual resultado de um esforço, é o que chamamos *liberdade.*[1] A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade. Por conseguinte, a transcendência não se depara com o em-vista-de como com um valor ou fim por si existente; mas liberdade — *é, na verdade, como liberdade* — mantém o em-vista-de *em-face-de-si* (*entegegen*). Neste manter-em-face de-si do em-vista-de, pelo transcender, acontece o ser-aí no homem, de tal maneira que, na essência de sua existência, pode ser responsável por si, isto é, pode ser um (si) mesmo livre. Aqui, porém, se desvela a liberdade, ao mesmo tempo, como a possibilitação de compromisso e obrigação em geral. *Somente a liberdade pode deixar imperar e acontecer um mundo como mundo* (*welten*). Mundo *jamais é*, mas *acontece como mundo* (*weltet*).

Em última análise, reside, nesta interpretação de liberdade conquistada a partir da transcendência, uma originária caracterização de sua essência em face da determinação da mesma como espontaneidade, isto é, como uma espécie de causalidade. O começar-por-si-mesmo dá apenas a característica negativa da liberdade, isto é, de que mais para trás não reside uma causa determinante. Esta determinação, porém, passa por alto, antes de tudo, o fato de que fala de "começar" e "acontecer" sem fazer

1 A liberdade de que aqui se fala não deve ser confundida com livre-arbítrio. Ela se liga à capacidade de transcendência que acompanha o ser humano enquanto tal. Mas não é uma característica do sujeito. É o lugar de encontro de ser e homem e assim é referida ao *Dasein* (ser-aí; por favor não se modalize o termo traduzindo-o por eis-aí-ser). Enquanto ligada à transcendência o filósofo pode vincular mais tarde esta liberdade à vontade e à clareira (*Lichtung*); ver *Sobre a Essência da Verdade*, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1970. Seria erro hipostasiar liberdade como algo entitativo ou interpretá-la na direção da substância ou da subjetividade da tradição metafísica. O filósofo forja precisamente estas difíceis cargas semânticas para se colocar além de uma visão substancialista ou subjetivista. Na raiz da liberdade, aqui em questão, está o enigma da *alétheia* como velamento e desvelamento. (N. do T.)

uma diferenciação ontológica, sem que o ser-causa seja caracterizado expressamente e a partir do modo específico de ser do ente que é *assim*, do ser-aí. Se, por conseguinte, a espontaneidade ("começar-por-si-mesmo") deve poder servir como caracterização essencial do "sujeito", então se requerem duas coisas: 1. A mesmidade deve estar ontologicamente esclarecida para uma possível e adequada formulação do "por-si". 2. Desta mesma clarificação da mesmidade deve decorrer o esboço do caráter do *acontecer* de um mesmo, para poder determinar a modalidade de movimento do "começar". *A mesmidade do mesmo que já está na base de toda a espontaneidade, reside, porém, na transcendência.* Aquilo que, projetando e trans-(pro-)jetando, faz imperar o mundo é a liberdade. Só porque ela constitui a transcendência, pode ela manifestar-se, no ser-aí existente, como tipo privilegiado de causalidade. A explicitação da liberdade como "causalidade" se move, porém, já, antes de tudo, dentro de uma determinada compreensão de fundamento. A liberdade como transcendência não é, contudo, apenas uma "espécie" particular de fundamento, mas a *origem do fundamento em geral. Liberdade é liberdade para o fundamento.*

A relação originária da liberdade para com o fundamento, nós a denominamos o *fundar*. Fundando, ela *dá* liberdade e *toma* fundamento. Este fundar radicado na transcendência está, porém, *disperso* numa multiplicidade de modos. Deles há três: 1. O fundar como erigir. 2. O fundar como tomar-chão.[1] 3. O fundar como o fundamentar. Se estes modos de fundar fazem parte da transcendência, então as expressões "erigir", "tomar-chão", não podem ter certamente um significado vulgar ôntico, mas devem ter um significado *transcendental*. Em que medida, porém, é o transcender do ser-aí um fundar segundo os modos mencionados?

Propositadamente é citado o "erigir" como "primeiro" entre os três modos. Não como se produzisse de si os outros. Também não é o fundar primeiramente conhecido, nem o mais das vezes reconhecido. Contudo, cabe a ele justamente uma primazia, que se mostra no fato de que já a clarificação precedente da transcendência, não pôde evitá-lo. Este "primeiro" fundar não é outra coisa que *o projeto do em-vista-de*. Se este deixar imperar livremente mundo foi determinado como transcendência, se ao projeto de mundo como fundar, porém, também pertencem necessaria-

1 *Boden-nehmen*: tomar-chão. Traduzo assim para salvar o que se sugere com a expressão alemã. Trata-se aqui de dois modos de fundar. O primeiro como erigir, projetar, transcender, como excesso; o segundo como tomar-chão, ser ocupado pelo ente, fundassentar (permito-me recorrer a esta sugestiva criação de J. C. de Melo Neto), subtração, retração. A relação originária entre ambos os modos de fundar faz com que reciprocamente se revelem, um provocado pelo outro. O fundar como transcender revela-se como excesso em face do fundar como tomar-chão; e este revela-se como subtração em face daquele. Estes dois comportamentos em face do fundar, ou melhor, o fundar como estes dois comportamentos, revelam a estrutura ambivalente da finitude. Não há transcendência sem rescendência e vice-versa: a transcendência exige o tomar-chão como sua possibilidade e o tomar-chão recorre à transcendência para sua auto-revelação. (Ver E. Stein: *Em Busca de uma Ontologia da Finitude*, in *Revista Brasileira de Filosofia*, volume XIX, 1969, pp. 399-420. (N. do T.)

mente os outros modos de fundar, então resulta que, até agora, nem a transcendência nem a liberdade foram levadas à sua plena determinação. Não há dúvida de que no projeto de mundo do ser-aí reside sempre o fato de que retorna ao ente na e pela ultrapassagem. O em-vista-de, projetado no ante-(pro)-jeto, aponta de volta para o ente em sua totalidade que pode ser desvelado neste horizonte do mundo. Ao ente pertence sempre, seja em que níveis de distinção e graus de expressividade for: ente como ser-aí e ente que não possui o caráter de ser-aí. Mas, no projeto de mundo, este ente, contudo, não está revelado em si mesmo. Sim, deveria permanecer velado, se o ser-aí projetante *como projetante* não estivesse já também, *em-meio* àquele ente. Este "em-meio-a..." não significa nem ocorrer entre outros entes, nem também: orientar-se *para* este ente, tendo um determinado *comportamento face a ele*. Este estar-em-meio-a... faz muito antes parte da transcendência. Aquilo que *ultra*-passa e que assim se alteia deve, como tal, *estar situado* em meio ao ente. Enquanto assim situado, o ser-aí é ocupado pelo ente de tal maneira que, pertencendo ao ente, é por ele perpassado pela disposição. *Transcendência significa projeto de mundo, mas de maneira tal que aquele que projeta já é também perpassado pela disposição por obra do ente, que ele ultrapassa*. Com uma tal *ocupação* (*Eingenommenheit*) pelo ente, a qual faz parte da transcendência, o ser-aí tomou-chão (assento) em meio ao ente, conquistou "fundamento". Este "segundo" fundar não surge *após* o "primeiro", mas é com ele "simultâneo". Com isto não se quer dizer que eles existem no mesmo agora, mas: projeto de mundo e ocupação pelo ente fazem, como modos de fundar, respectivamente, parte de *uma* temporalidade, na medida em que constituem sua temporalização (*Zeitigung*). Mas, do mesmo modo como o futuro precede "no" tempo, mas somente se temporaliza na medida em que justamente tempo, isto é, também passado e presente se temporalizam na específica unidade-do-tempo, assim também os modos de fundar que se originam na transcendência mostram esta conexão. Esta correspondência, porém, subsiste porque a transcendência radica na *essência* do tempo, isto é, em sua constituição ek-stático-horizontal.[1]

O ser-aí não poderia, enquanto ente, ser pelo ente perpassado pela disposição e, em conseqüência, por exemplo, ser por ele cercado, por ele ocupado e por ele atravessado — faltar-lhe-ia, aliás, espaço para isso —, se esta ocupação pelo ente não fosse acompanhada por uma irrupção de mundo, ainda que fosse um mundo apenas crepuscular. Mesmo que o mundo desvelado tenha pouca ou nenhuma transparência conceitual; mesmo que mundo seja até interpretado como *um* ente entre outros; pode faltar um saber expresso em torno do transcender do ser-aí; a liberdade do ser-aí, que traz consigo o projeto de mundo, pode estar apenas desperta

1 A interpretação temporal da transcendência fica total e intencionalmente de lado nesta consideração. (N. do A.)

— o ser-aí é, contudo, ocupado pelo ente, apenas *como* ser-no-mundo. O ser-aí funda (erige) mundo apenas enquanto se autofunda em meio ao ente.

No fundar com o caráter de erigir, como projeto da *possibilidade de si mesmo*, reside, entretanto, o fato de o ser-aí sempre se *exceder* (*überschwingt*). O projeto de possibilidade é, segundo sua essência, sempre mais rico que a posse que repousa naquele que projeta. Mas uma tal posse é própria do ser-aí, porque se encontra situado, como projetante, em meio ao ente. Com isto já estão *subtraídas* ao ser-aí certas outras possibilidades — e isto simplesmente através de sua própria faticidade. Mas somente esta *subtração* (privação) de certas possibilidades de seu poder-ser-no-mundo, decididas na ocupação pelo ente, *traz para* o ser-aí, como seu mundo, as possibilidades "realmente" acessíveis do projeto de mundo. A privação justamente consegue, para a obrigatoriedade do ante-(pro)-jeto que permanece projetado a força de seu imperar no âmbito existencial do ser-aí. *A transcendência é, conforme aos dois modos de fundar, ao mesmo tempo, aquilo que excede e que priva*. Que o projeto de mundo, cada vez se excedendo, somente se torne poderoso e posse na privação, é, ao mesmo tempo, um documento transcendental da *finitude* da liberdade do ser-aí. Será que não se manifesta nisto, até mesmo, a essência *finita* da liberdade em geral?

Para a explicitação do diverso fundar da liberdade é primeiramente essencial ver a *unidade* dos modos de fundar, até aqui examinados, vinda à luz na harmonia transcendental de excesso e privação.

O ser-aí, entretanto, não é um ente que apenas se acha situado em meio ao ente; ele *se relaciona* também *com* o ente e, desta maneira, consigo mesmo. Este relacionar-se com o ente é, primeiramente e o mais das vezes, equiparado à transcendência. Mesmo que isto revele um desconhecimento da essência da transcendência, contudo, deve ser examinada como *problema* a possibilidade transcendental do comportamento intencional. E se, realmente, a intencionalidade é um privilegiado elemento constituinte da existência do ser-aí, não pode ser omitida numa clarificação da transcendência.

O projeto de mundo possibilita, certamente — o que aqui não pode ser mostrado —, a prévia compreensão do ser do ente, mas ele mesmo não é referência do ser-aí ao ente. Do mesmo modo, a *ocupação* que faz o ser-aí situar-se em meio ao ente (e, na verdade, nunca sem desvelamento do mundo) e ser por ele disposto não é um *comportamento* em face do ente. Mas *ambos* são — na sua unidade que caracterizamos — a possibilitação transcendental da intencionalidade, e isto de maneira tal que, como modos de fundar, temporalizam juntamente com eles um terceiro modo: *o fundar como fundamentar*. Neste a transcendência do ser-aí assume a possibilitação da revelação do ente em si mesmo, a possibilidade da verdade ôntica.

"Fundamentar" não será tomado aqui no estreito e derivado sentido do demonstrar de proposições ôntico-teoréticas, mas numa significação fundamentalmente originária. De acordo com isto, fundamentação significa tanto como *possibilitação da questão do porquê em geral*. Tornar visível o caráter próprio originariamente fundador do fundamentar, quer dizer,

conforme isso, clarificar a origem transcendental do porquê como tal. Procurados não são, portanto, os motivos da irrupção fática da questão do porquê no ser-aí, mas procura-se a possibilidade *transcendental* do porquê em geral. Por isso deve ser interrogada a transcendência mesma, na medida em que foi determinada através dos dois modos de fundar até aqui examinados. O fundar que erige antecipa, como projeto de mundo, possibilidades de existência. Existir significa sempre: situado em meio ao ente, comportar-se em face dele — do ente que não possui o caráter do ser-aí, de si mesmo e de seu semelhante — de tal maneira que neste comportamento situado sempre esteja em mira o poder-ser do ser-aí. No projeto de mundo é dado um excesso de possível, em vista do qual e no ser perpassado pelo imperar do ente (real), que de todos os lados nos cerca no sentimento de situação brota o porquê.

Mas, pelo fato de os dois modos de fundar, primeiro examinados, *fazerem parte de uma unidade* na transcendência, é a origem do porquê transcendentalmente necessária. Com sua origem o porquê também já se diversifica. As formas fundamentais são: por que assim e não assado? Por que isto e não aquilo? *Por que afinal algo e não nada*? Neste porquê, seja de que modo for expresso, já reside, porém, uma pré-compreensão, ainda que pré-conceitual, do que-ser, como-ser e ser (nada) em geral. Isto, porém, quer dizer: já contém a resposta primordial, primeira e última para todo o questionar. A compreensão do ser dá, como *resposta* que a tudo precede simplesmente, a primeira e última *fundamentação*. Nela a transcendência é fundamentante enquanto tal. Porque nisso ser e constituição de ser são desvelados, chama-se o fundamentar transcendental *verdade ontológica*.

Este fundamentar está "à base" de todo o comportamento em face do ente, de tal modo que somente na claridade da compreensão do ser o ente pode ser revelado em si mesmo (isto é, enquanto o ente que ele é e como o é). Porque, entretanto, todo o revelar-se do ente (verdade ôntica) é, de antemão, perpassado transcendentalmente pelo imperar do *fundamentar* que caracterizamos, por isso, devem, todo o descobrir e revelar ônticos, ser à sua maneira "fundantes", isto é, devem *legitimar-se*. Na legitimação se realiza a *adução do ente* exigida respectivamente pelo que-ser e como-ser do referido ente e do *modo de desvelamento* (verdade) que lhe é próprio; um tal ente então, por exemplo, se manifesta como "causa" e "motivo" (*Beweggrund*) para uma já revelada conexão de entes. Pelo fato de a transcendência do ser-aí, enquanto projeta e está situada, enquanto elabora compreensão de ser, fundamenta, e pelo fato de *este fundar ser* co-originário com os dois primeiros citados, na unidade da transcendência, isto é, pelo fato de brotar da liberdade finita do ser-aí, por isso *pode* o ser-aí, em suas legitimações fáticas e justificações, desembaraçar-se das "razões", sufocar o apelo a elas, transtorná-las e encobri-las. Em conseqüência desta origem da fundamentação e, por conseguinte, também da legitimação, fica, em cada situação, entregue à liberdade, até que ponto a legitimação é exercida e se ela consente na fundamentação propriamente

dita, isto é, no desvelamento de sua possibilidade transcendental. Ainda que ser sempre esteja desvelado na transcendência, não é necessária, contudo, uma formulação ontológico-conceitual. Assim, pois, de resto, a transcendência pode ficar oculta *como tal* e somente ser conhecida numa explicitação "indireta". Mas mesmo então ela está desvelada, pois, ela justamente deixa irromper o ente na constituição fundamental do ser-no-mundo, em que se manifesta o autodesvelamento da transcendência. Propriamente se desvela, porém, a transcendência como origem do fundar, quando este é levado a eclodir em seu *originar-se*, na sua triplicidade. De acordo com isto, fundamento quer dizer: *possibilidade, chão, legitimação*. Apenas o fundar da transcendência, triplamente disperso, causa, enquanto originariamente unifica, o todo em que o ser-aí sempre deve poder existir. Liberdade é, neste tríplice modo, liberdade para o fundamento. O acontecer da transcendência como fundar é o formar-se do espaço em que pode irromper o respectivo *manter-se* fático do ser-aí fático em meio ao ente como totalidade.

Reduzimos, por conseguinte, o tradicional número quatro de fundamentos a três, ou coincidem os três modos de fundar com as três modificações do *prõton hóthen* em Aristóteles? Tão extrinsecamente não se pode fazer a comparação; pois é característica própria da primeira exposição dos "quatro fundamentos" que, ao se fazê-lo, não se distingue ainda fundamentalmente entre os fundamentos transcendentais e as causas especificamente ônticas. Aqueles são apenas os "mais gerais" com relação a estas. A originariedade dos fundamentos transcendentais e seu caráter específico de *fundamento* ficam ainda encobertos sob a caracterização formal de "primeiros" e "supremos" princípios. Por isso também lhes falta a unidade. Ela somente pode subsistir na co-originariedade da origem transcendental do tríplice fundar. A essência "do" fundamento não se deixa nem procurar e muito menos achar pelo fato de se perguntar por um gênero universal que deveria surgir como resultado pela via de uma "abstração". *A essência do fundamento é a tríplice distribuição do fundar em projeto de mundo, ocupação no (pelo) ente e fundamentação ontológica do ente que brota transcendentalmente.*

E somente por isso já o mais antigo interrogar pela essência do *fundamento* mostra-se imbricado com a tarefa de uma clarificação da essência de *ser* e *verdade*.

Não se poderá, porém, perguntar, contudo, ainda agora, por que estes três elementos determinantes da transcendência que fazem parte de uma unidade são designados com a mesma expressão "fundamentos"? Subsiste aqui apenas ainda uma comunidade verbal artificial e forçada e que se reduz a jogo de palavras? Ou são os três modos de fundar, contudo, ainda idênticos *numa* perspectiva — ainda que isto seja, em cada caso, diferente? A pergunta deve realmente receber resposta positiva. A clarificação *do* significado, porém, com respeito ao qual os três modos inseparáveis de fundar se correspondem unitariamente e, contudo, diversificados, não se deixa concretizar ao "nível" da presente consideração. Baste,

como alusão, a indicação de que o erigir, tomar-chão e legitimação *brotam*, cada um a seu modo, *do cuidado pela estabilidade e consistência*, o qual, por sua vez, somente é possível como temporalidade.

Afastando-nos intencionalmente desta área de problemas, analisaremos agora brevemente, num retrospecto sobre o ponto de partida de nossa investigação, se alguma coisa e o que foi ganho para o problema "do princípio da razão" através da tentada clarificação da "essência" do fundamento. O princípio diz: todo ente tem sua razão (fundamento). Pelo que precedeu, é primeiro esclarecido *por que* isto é assim. Pelo fato de ser, originariamente, enquanto previamente compreendido, primordialmente *fundar*, anuncia cada ente enquanto ente, à sua maneira, "razões", quer sejam elas propriamente captadas e adequadamente determinadas, quer não. Pelo fato de "fundamento" ser um essencial caráter transcendental do *ser em geral*, por isso vale o princípio da razão do *ente*. À essência do ser, porém, pertence fundamento, porque ser (não ente) somente se dá na transcendência como o fundar situado que projeta mundo.

Em seguida, tornou-se claro, no que se refere ao princípio da razão, que o "lugar de origem" deste princípio não está, nem na essência da enunciação nem na verdade da proposição, mas na verdade ontológica, isto, porém, quer dizer, na própria transcendência. *A liberdade é a fonte do princípio do fundamento*; pois nela, na unidade de excesso e privação, se funda o fundamentar que se configura como verdade ontológica.

Se partirmos desta fonte, não compreenderemos o princípio apenas em sua possibilidade interna, mas nossos olhos se abrirão para o digno de nota que até agora não chamou a atenção, de suas formulações, que nas fórmulas vulgares é certamente reprimido. Justamente em Leibniz se encontram formulações do princípio que expressam um momento aparentemente irrelevante de seu conteúdo. Numa justaposição esquemática são os seguintes: *ratio est cur hoc* potius *existit quam aliud; ratio est cur sic* potius *existit quam aliter; ratio est cur aliquid* potius *existit quam nihil*. O *cur* se exterioriza como *cur potius quam*. Também aqui o primeiro problema não é por que via e com que meios se decidirão estas questões, cada vez faticamente postas em comportamentos ônticos. Precisa de explicitação, primeiro, qual a razão de se ter podido juntar ao *cur* o *potius quam*.

Toda legitimação deve se mover na esfera do *possível*, porque ela já, como comportamento intencional em face do ente, é tributária, no qual se refere à sua possibilidade, de uma *fundamentação* (ontológica) expressa ou tácita. Essa oferece, de acordo com sua essência, necessariamente e sempre, *campos de desenvolvimento* (*Ausschlagbereiche*) do possível — no que o caráter de possibilidade se modifica conforme a constituição ontológica do ente a ser desvelado —, porque o ser (constituição do ser), que fundamenta, como compromisso transcendental, radica, em favor do ser, em sua *liberdade*. O reflexo desta origem da essência do fundamento no fundar da liberdade finita mostra-se no "potius quam" da fórmula do princípio de razão. Mas novamente impele a clarificação das concretas conexões

transcendentais entre "razão" e "antes que", para a explicitação da idéia de ser em geral (que-ser, como-ser, algo, nada e nulidade).

Conforme sua forma e papel tradicionais, o princípio da razão ficou prisioneiro da exteriorização, que traz consigo necessariamente uma primeira clarificação de tudo "que possui caráter de princípio". Pois também o proclamar uma proporção como "princípio" e, porventura, juntá-la com o princípio de identidade e o de não-contradição ou mesmo dele deduzi-lo não conduz para a origem, mas se assemelha a um corte de todo o questionamento posterior. Aqui é preciso atentar, além disso, para o fato de que os princípios de identidade e de não contradição não são *também* apenas *transcendentais*, mas apontam para trás, para algo mais originário, que não possui caráter proposicional, e que muito antes faz parte do acontecer da transcendência como tal (temporalidade).

Assim, pois, também o princípio da razão continua perturbando a essência do fundamento e sufoca, na sua forma sancionada de princípio, uma problemática que primeiro sacudiria a ele mesmo. Mas esta "desordem" e perturbação não devem, porventura, ser imputadas à presumível "superficialidade" de filósofos isolados e não podem por isso também ser superados por um assim-dito "progresso" ("*Weiterkommen*") mais radical. O fundamento tem sua desordem (*não-essência*) porque brota da liberdade finita. Ela mesmo não se pode subtrair ao que dela assim brota. O fundamento, que transcendendo brota, remonta à própria liberdade, e esta, *como origem*, se transforma ela mesma em fundamento". *A liberdade é a razão do fundamento* (o fundamento do fundamento). Isto, sem dúvida, não no sentido de uma "interação" formal sem fim. O ser-fundamento da liberdade não possui — isto facilmente se está tentado a pensar — o caráter de *um* dos modos de fundar, mas se determina como a unidade fundante da distribuição transcendental do fundar. Enquanto *este* fundamento, porém, a liberdade é o *abismo* (sem-fundamento) do ser-aí. Não que o comportamento individual livre seja sem razão de ser (*grundlos*); mas a liberdade situa, em sua essência como transcendência, o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades, que se escancaram diante de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino.

Mas o ser-aí deve, na ultrapassagem do ente que projeta mundo, ultrapassar-se a si mesmo, para apenas então poder compreender-*se* como abismo a partir de sua elevação. E esta abissalidade do ser-aí não é, por sua vez, nada do que se abriria para uma dialética ou uma análise psicológica. A abertura do abismo na transcendência fundante é muito antes um movimento primordial, que a liberdade realiza conosco mesmo, "dando-nos a entender" com isto, isto é, antecipando-nos como originário conteúdo de mundo, de que este, quanto mais originariamente é fundado, com tanto mais simplicidade atinge o coração do ser-aí, sua mesmidade no agir. A não-essência (o elemento perturbador) do fundamento é, por conseguinte, unicamente "superada" no existir fático, mas nunca afastada.

Se, entretanto, a transcendência, no sentido da liberdade para o fun-

damento, é, em primeira e última análise, compreendida como abismo, então se agudiza, por conseguinte, também a essência daquilo que foi denominado a *ocupação* do ser-aí no e pelo ente. O ser-aí — ainda que situado em meio ao ente e por ele perpassado pela disposição — *está jogado como livre* poder-ser entre os entes. *O fato* de ser, segundo a possibilidade, um *mesmo* e sê-lo em correspondência fática com sua liberdade; *o fato* de a transcendência se temporalizar como acontecer originário, não está no poder desta liberdade mesma. Tal impotência (derelicção), porém, não é primeiro o resultado da invasão do ser-aí pelo ente, mas ela determina o ser do ser-aí como tal. Todo projeto de mundo é, por isso, jogado. A explicitação da *essência da finitude* do ser-aí a partir de sua constituição ontológica deve preceder a toda base "óbvia" da "natureza" finita do homem, a toda descrição de qualidades que somente são conseqüências da finitude, e, por último, a todos os "esclarecimentos" sobre a origem ôntica da mesma.

A essência da finitude do ser-aí se desvela, porém, na *transcendência como liberdade para o fundamento.*

E assim é o homem, enquanto transcendência existente excedendo-se em possibilidades, um *ser da distância.* Somente através de distâncias originárias, que em sua transcendência ele se forja para com todo o ente, começa a ascender dentro dele a verdadeira proximidade para com as coisas. E só o ser capaz de abrir os ouvidos para a distância temporaliza para o ser-aí como *mesmo* o despertar da resposta da co-existência (*Mitdasein*) no ser-com (*Mitsein*) com o qual ele pode sacrificar a egoidade para se conquistar como o autêntico *mesmo.*

SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE*

Tradução: Ernildo Stein

* A primeira edição deste trabalho foi impressa em 1943. Encerra o texto, diversas vezes revisto, de uma conferência pública que, sobre o mesmo título, foi repetidas vezes proferida, desde 1930. A presente edição aparece sem modificações. O primeiro parágrafo da observação final falta no texto anterior.

NOTA DO TRADUTOR

ESTE TEXTO já é familiar para muitos estudiosos de filosofia. Apesar de reduzido na extensão, sua trajetória foi das mais luminosas no pensamento contemporâneo. O próprio filósofo a ele torna, seguidamente, quando sustém seu caminho e se volta na busca de uma auto-interpretação. Nele apontam os primeiros sinais da viravolta (*Kehre*). Enquanto marco inicial da passagem do primeiro ao segundo Heidegger, tornou-se o necessário ponto de referência para o desbravador desta enigmática região do pensador.

É um texto sobre o qual já se debruçaram muitas gerações de universitários e uma geração de filósofos. Aí sempre se encontram novos desafios e novos impulsos para prosseguir na interrogação em torno da questão, velha como a humanidade, mas sempre insolvida como o próprio mistério, que sustenta o homem neste velho planeta: Que é a Verdade?

Sobre a Essência da Verdade nos auxilia a perguntar pelo sentido e evolução do conceito de verdade em Heidegger. Conduz-nos, ao mesmo tempo, a pensar as conseqüências da intuição do filósofo e a confrontá-lo com outras definições da verdade. Que há de subjetivo no conceito de verdade esboçado em *Ser e Tempo*? Qual a novidade introduzida pelo presente texto? Pode-se dizer que aí começa uma concepção mais objetiva de verdade? Tem algum sentido falar em "subjetivo-objetivo", na discussão da verdade em Heidegger? Quais os elementos que distinguem a verdade como adequação e a verdade como desvelamento? Sendo a adequação um conceito derivado, estreito e equívoco da verdade, não é, por outro lado, a verdade como desvelamento algo muito vago e amplo demais? Qual a utilidade desta redefinação heideggeriana para a concepção de verdade nas ciências em geral? Que dizer da interpretação que o filósofo propõe do vocábulo grego *alétheia*? Coincide o sentido de *alétheia* com o conceito heideggeriano de verdade? É possível um confronto da concepção de verdade como desvelamento com a verdade como a compreende a analítica da linguagem? Houve uma evolução do conceito de verdade em Heidegger, depois da redação do texto em questão? Como deve ser entendida a relação entre verdade e liberdade? E a atitude do filósofo que

entrega a liberdade à verdade? Não se mostra aqui a falta de responsabilidade da liberdade diante da verdade? Não são necessárias a busca e a elaboração crítica da verdade, como o queria Husserl? Não encontrou Heidegger, entretanto, o fundamento da verdade que amplia as próprias possibilidades do conceito de verdade em Husserl? Como situar a complementaridade das concepções de verdade nos dois filósofos? Basta a verdade que resulta da redução ou é preciso pensar também a verdade ligada à historicidade, o que vale dizer, à não-verdade? Qual a verdadeira relação que existe entre verdade e *praxis*?

A solidez e o vigor de *Sobre a Essência da Verdade*, como texto filosófico, revelam-se, justamente, nessa capacidade de suscitar, em cada leitor atento, estas e outras interrogações. Encontra-se aí também a garantia de sua presença duradoura no diálogo filosófico.

E. S.

INTRODUÇÃO

TRATA-SE DA essência da verdade. A pergunta pela essência da verdade não se preocupa com o fato de a verdade ser a verdade da experiência prática da vida ou a da conjetura no campo econômico, a verdade de uma reflexão técnica ou de uma prudência política; ou, mais especialmente, com o fato de a verdade ser a verdade da pesquisa científica ou da criação artística, ou mesmo a verdade de uma meditação filosófica ou de uma fé religiosa. A pergunta pela essência se afasta de tudo isto e dirige seu olhar para aquilo que unicamente caracteriza toda "verdade" enquanto tal.

Mas não nos desgarramos, com a questão da essência, no vazio do universal abstrato que corta o fôlego a qualquer pensamento? Não manifesta a excentricidade de tal interrogação que a filosofia não tem apoio na realidade? Um pensamento radical voltado para o real deve aspirar, primeiramente e sem rodeios, a instaurar a verdade real que hoje nos oferece medida e segurança contra a confusão da opinião e do cálculo. Que importa, em nossa indigência concreta, a questão da essência da verdade que em sua abstração se afasta de toda realidade? Não é a questão da essência o problema mais inessencial e mais gratuito que se possa colocar?

Ninguém irá subtrair-se ao evidente acerto destas objeções. Ninguém poderá desprezar levianamente a urgência e gravidade delas. Mas que se exprime nestas objeções? O simples "bom senso". Ele teima em sustentar as exigências do imediatamente útil e se revolta contra o saber que se refere à essência do ente, saber fundamental que, já há muito tempo, traz o nome de "filosofia".

O senso comum tem sua própria necessidade; ele defende seu direito usando a única arma de que dispõe. Esta é o apelo à "evidência" de suas pretensões e críticas. A filosofia, por sua vez, jamais pode refutar o senso comum porque este não tem ouvidos para sua linguagem. Pelo contrário, ela nem deve ter a intenção de refutá-lo porque o senso comum não tem olhos para aquilo que a filosofia propõe para ser visto como essencial.

Além do mais, nós mesmos nos movimentamos no nível de compreensão do senso comum, na medida em que nos cremos em segurança

no seio das diversas "verdades" da experiência da vida, e da ação, da pesquisa, da criação e da fé. Nós mesmos participamos da revolta do "evidente" contra tudo o que exige ser posto em questão.

Se, não obstante, é necessário perguntar pela verdade, então se exige uma resposta ao nosso desejo de saber onde hoje nos encontramos. Queremos saber o que, hoje em dia, acontece conosco. Clamamos pela meta a ser proposta ao homem como ser historial e à história mesma. Queremos a "verdade" real. Portanto, existe, contudo, uma preocupação pela verdade!

Entretanto, enquanto reclamamos a "verdade" real, já devemos saber o que afinal significa verdade enquanto tal. Ou sabe-se isto apenas "confusamente" e "de modo geral? Não é por acaso este "saber" impreciso e aproximativo e a indiferença com relação a ele, no fundo, mais miserável que a pura e simples ignorância da essência da verdade?

[1. O Conceito Corrente de Verdade]

O que, pois, se entende ordinariamente por "verdade"? Esta palavra tão sublime e, ao mesmo tempo, tão gasta e embotada designa o que constitui o verdadeiro enquanto verdadeiro. O que é ser verdadeiro? Dizemos, por exemplo: "É uma verdadeira alegria colaborar na realização desta tarefa". Queremos dizer que se trata de uma alegria pura, real. O verdadeiro é o real. Assim falamos do ouro verdadeiro distinguindo-o do falso. O ouro falso não é realmente aquilo que aparenta. É apenas uma "aparência" e por isso irreal. O irreal passa pelo oposto do real. Mas o ouro falso é, contudo, algo real. É assim que dizemos mais claramente: o ouro real é o ouro autêntico. Mas um e outro são "reais", o ouro autêntico não o é nem mais nem menos que o falso. O verdadeiro do ouro autêntico não pode, portanto, ser simplesmente garantido pela sua realidade. Retorna a questão: Que significam aqui autêntico e verdadeiro? O ouro autêntico é aquele ouro real, cuja realidade consiste na concordância com aquilo que "propriamente", prévia e constantemente entendemos como ouro. Pelo contrário, ali onde presumimos que haja ouro falso, exclamamos: "Aqui algo não está de acordo". O que, entretanto, é assim "como deve ser" nos faz dizer: está de acordo. A coisa está de acordo.

Não designamos, porém, apenas verdadeira uma alegria real, o ouro autêntico e qualquer ente deste gênero, mas chamamos ainda, e antes de tudo, verdadeiras ou falsas nossas enunciações sobre o ente, que, por sua vez, conforme sua natureza, pode ser autêntico ou inautêntico, desta ou daquela maneira em sua realidade. Uma enunciação é verdadeira quando aquilo que ela designa e exprime está conforme com a coisa sobre a qual se pronuncia. Também neste caso dizemos: está de acordo. O que, porém, agora está de acordo não é a coisa, mas sim a proposição.

O verdadeiro, seja uma coisa verdadeira ou uma proposição verdadeira, é aquilo que está de acordo, que concorda. Ser verdadeiro e verdade significam aqui: estar de acordo, e isto de duas maneiras: de um lado, a concordância entre uma coisa e o que dela previamente se

presume, e, de outro lado, a conformidade entre o que é significado pela enunciação e a coisa.

Este duplo caráter da concordância traz à luz a definição tradicional da essência da verdade: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Isto pode significar: Verdade é a adequação da coisa com o conhecimento. Mas pode se entender também assim: Verdade é a adequação do conhecimento com a coisa. Ordinariamente a mencionada definição é apenas apresentada pela fórmula: *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Contudo, a verdade assim entendida, a verdade da proposição, somente é possível quando fundada na verdade da coisa, a *adaequatio rei ad intellectum*. Estas duas concepções da essência da *veritas* significam um conformar-se com... e pensam, assim, a verdade como conformidade.

Todavia, uma destas concepções não resulta simplesmente da conversão da outra. Pelo contrário, *intellectus* e *res* são pensados de modo diferente, num caso e noutro. Para reconhecer isto é preciso que conduzamos a expressão corrente do conceito ordinário de verdade à sua origem imediata (medieval). A *veritas*, interpretada como *adaequatio rei ad intellectum*, não exprime ainda o pensamento transcendental de Kant, que é posterior e somente se tornará possível a partir da essência humana enquanto subjetividade, segundo a qual "os objetos se conformam com nosso conhecimento". Mas a fórmula acima decorre da fé cristã e da idéia teológica segundo as quais as coisas, em sua essência e existência, na medida em que, como criaturas singulares (*ens creatum*), correspondem à idéia previamente concebida pelo *intellectus divinus*, isto é, pelo espírito de Deus. Assim, elas concordam com a idéia e com ela se conformam, sendo neste sentido "verdadeiras". Também o *intellectus humanus* é um *ens creatum*. Como faculdade concedida por Deus, o intelecto humano deve adequar-se à idéia. Ora, o intelecto somente é conforme com a idéia porque realiza a adequação do que pensa com a coisa, tendo esta que ser conforme com a idéia. A possibilidade da verdade do conhecimento humano se funda, se todo ente é "criado", sobre o fato de a coisa e a proposição serem igualmente conformes com a idéia e serem, por isso, coordenados um ao outro a partir da unidade do plano da criação. A *veritas* enquanto *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garante a *veritas* enquanto *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas* significa por toda parte e essencialmente a *convenientia* e a concordância dos entes entre si que, por sua vez, se fundam sobre a concordância das criaturas com o criador, "harmonia" determinada pela ordem da criação.

Mas esta ordem pode também — desligada da idéia de criação — ser representada de modo geral e indeterminado como ordem do mundo. Em lugar da ordem da criação teologicamente, surge a ordenação possível de todos os objetos pelo espírito que, como razão universal (*mathesis universalis*), se dá a si mesmo sua lei e postula, assim, a inteligibilidade imediata das articulações de seu processo (aquilo que se considera como "lógico"). Não é então mais necessário que se justifique, de maneira especial,

por que a essência da verdade da proposição reside na conformidade da enunciação. Mesmo lá, onde, com notório insucesso, se procura esclarecer o modo como se fixou esta conformidade, ela já sempre está pressuposta como a essência da verdade. Paralelamente, a verdade da coisa significa sempre o acordo da coisa dada com seu conceito essencial, tal como o "espírito" (a razão) o concebe. Assim, pode parecer que esta concepção de essência da verdade seja independente da interpretação relativa à essência do ser de todo ente: esta última inclui, entretanto, necessariamente uma interpretação correspondente da essência do homem como sujeito que é portador e realizador do *intellectus*. Assim, a fórmula da essência da verdade (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) adquire, para cada um e imediatamente, uma evidente validez. Sob o império da evidência deste conceito de essência da verdade, mal e mal meditada em seus fundamentos essenciais, admite-se como igualmente evidente que a verdade tem um contrário e que há a não-verdade. A não-verdade da proposição (não-conformidade) é a não concordância da enunciação com a coisa. A não-verdade da coisa (inautenticidade) significa o desacordo de um ente com sua essência. A não-verdade pode ser compreendida cada vez como não estar de acordo. Isto fica excluído da essência da verdade. É por isso que a não-verdade, enquanto pensada como parte contrária da verdade, por ser negligenciada quando se trata de apreender a pura essência da verdade.

Mas, afinal, é preciso ainda proceder-se a um especial desvelamento da essência da verdade? Não está a essência pura da verdade suficientemente explicitada por esta noção comumente válida que nenhuma teoria perturba e que protege sua evidência. Se, enfim, tomarmos a redução da verdade da proposição à verdade da coisa, por aquilo que ela significa ordinariamente, a saber, por uma explicação teológica, e se procurarmos manter inteiramente depurada a determinação filosófica da essência de qualquer intromissão da teologia e se restringirmos o conceito de verdade à verdade da proposição, então nos encontramos, ao mesmo tempo, com uma tradição antiga do pensamento, ainda que não a mais antiga, segundo a qual a verdade consiste na concordância (*omóiosis*) de uma enunciação (*lógos*) com o seu objeto (*pragma*). Que nos restará para investigar se admitirmos que sabemos o que significa a concordância de uma enunciação com uma coisa? Mas sabemos nós isto?

[2. A Possibilidade Intrínseca da Concordância]

Falamos da concordância em diversos sentidos. Dizemos, por exemplo, em presença de duas moedas de cinco marcos postas sobre a mesa: há concordância entre elas. Elas estão em concordância pela identidade de seu aspecto. Por isso, elas têm este aspecto em comum e, sob este ponto de vista, são iguais. Falamos ainda em concordância quando dizemos, por exemplo, de uma das moedas: esta moeda é redonda. Aqui a enunciação está em concordância com a coisa. A relação, neste caso, não

se estabelece de uma coisa a outra, mas entre uma enunciação e uma coisa. Mas em que ordem devem convir a coisa e a enunciação, já que ambos os elementos da relação são manifestamente diferentes pelo seu aspecto? A moeda é feita de metal. A enunciação não é de nenhum modo material. A moeda é redonda. A enunciação não tem nenhum caráter espacial. A moeda permite comprar um objeto. A enunciação jamais é um meio de pagamento. Mas, apesar de todas as diferenças, a enunciação em questão concorda, enquanto é verdadeira, com a moeda. E este acordo, conforme o conceito corrente de verdade, deve ser concebido como uma adequação. Como pode aquilo que é completamente diferente, a enunciação, adequar-se à moeda de cinco marcos? Esta enunciação deveria então tornar-se uma moeda e desta maneira cessar absolutamente de ser ela mesma. Mas isto a enunciação jamais consegue. No momento em que tal coisa acontecesse, uma enunciação enquanto tal não mais poderia estar em concordância com a coisa. Para realizar a adequação, a enunciação deve permanecer, ou antes, tornar-se o que é. Em que consiste, portanto, sua essência, fundamentalmente diferente de qualquer coisa? Como pode uma enunciação, mantendo sua essência, adequar-se a algo diferente, a uma coisa?

A adequação não pode significar aqui um igualar-se material entre coisas desiguais. A essência da adequação se determina antes pela natureza da relação que reina entre a enunciação e a coisa. Enquanto esta "relação" permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza e o grau desta adequação, se desenvolve no vazio.

A enunciação sobre a moeda "se" relaciona com esta coisa enquanto a apresenta e diz da coisa apresentada o que ela é sob o ponto de vista principal. A enunciação apresentativa exprime, naquilo que diz da coisa apresentada, aquilo que ela é, isto é, exprime-a tal qual é, assim como é. O "assim como" se refere à apresentação e ao que é apresentado. "Apresentar" significa aqui, descartando todos os preconceitos "psicologistas" e "epistemológicos", o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto. O que assim se opõe a nós deve, sob este modo de posição, cobrir um âmbito aberto para nosso encontro, mas permanecer, ao mesmo tempo, também a coisa em si mesma e se manifestar em sua estabilidade. Esta aparição da coisa, enquanto cobre (mede) um âmbito para o encontro, se realiza no seio de uma abertura cuja natureza de ser aberto não foi criado pela apresentação, mas é investido e assumido por ela como campo de relação. A relação da enunciação apresentativa com a coisa é a realização desta referência; esta se realiza, originariamente e cada vez, como o desencadear de um comportamento. Todo o comportamento, porém, se caracteriza pelo fato de, estabelecido no seio do aberto, se manter referido àquilo que é manifesto enquanto tal. Somente isto que, assim, no sentido estrito da palavra, está manifesto foi experimentado precocemente pelo

pensamento ocidental como "aquilo que está presente" e já, desde há muito tempo, é chamado "ente".

O comportamento está aberto sobre o ente. Toda relação de abertura, pela qual se instaura a abertura para algo, é um comportamento. A abertura que o homem mantém se diferencia conforme a natureza do ente e o modo do comportamento. Todo trabalho e toda realização, toda ação e toda previsão, se mantêm na abertura de um âmbito aberto no seio do qual o ente se põe propriamente e se torna suscetível de ser expresso naquilo que é e como é. Isto somente acontece quando o ente mesmo se pro-põe, na enunciação que o apresenta, de tal maneira que esta enunciação se submete à ordem de exprimir o ente assim como é. Na medida em que a enunciação obedece a tal ordem, ela se conforma ao ente. O dizer que se submete a tal ordem é conforme (verdadeiro). O que assim é dito é conforme (verdadeiro).

A enunciação recebe sua conformidade da abertura do comportamento. Pois, somente através dela, o que é manifesto pode tornar-se, de maneira geral, a medida diretora de uma apresentação adequada. Mas o comportamento aberto mesmo deve deixar-se guiar por esta medida. Isto quer dizer: o comportamento mesmo deve receber antecipadamente o dom prévio desta medida diretora de toda apresentação. Isto faz parte da abertura que o comportamento mantém, mas se somente pela abertura que o comportamento mantém se torna possível a conformidade da enunciação, então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade.

Assim, cai por terra a atribuição tradicional e exclusiva da verdade à enunciação, tida como o único lugar essencial da verdade. A verdade originária não tem sua morada original na proposição. Mas surge simultaneamente a seguinte questão: qual é o fundamento da possibilidade intrínseca da abertura que mantém o comportamento e que se dá antecipadamente uma medida? É somente desta possibilidade intrínseca da abertura do comportamento que a conformidade da proposição recebe a aparência de realizar a essência da verdade.

[3. O Fundamento da Possibilitação de uma Conformidade]

De onde recebe a enunciação apresentativa a ordem de se orientar para o objeto, de se pôr de acordo segundo a lei da conformidade? Por que é este acordo co-determinante da essência da verdade? Como pode unicamente efetuar-se a antecipação do dom de uma medida e como surge a injunção de se ter que pôr de acordo? É isto que somente se realizará se esta doação prévia nos tiver instaurado como livres, dentro do aberto, para algo que nele se manifesta e que vincula toda apresentação. Liberar-se para uma medida que vincula somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Maneira semelhante de ser livre se refere à essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura

que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade.

Não substitui, porém, esta afirmação sobre a essência da conformidade uma "evidência" por outra? Uma ação obviamente não se pode realizar a não ser através da liberdade de quem age. O mesmo acontece com a ação de enunciar apresentando, e com a ação de consentir ou recusar uma "verdade".

Esta tese, entretanto, não significa que para levar a termo uma enunciação, para comunicá-la ou assimilá-la, se deva agir sem constrangimento. A afirmação diz: a liberdade é a própria essência da verdade. Entendamos aqui por "essência" o fundamento da possibilidade intrínseca daquilo que imediata e geralmente é admitido como conhecido. Todavia, no conceito de liberdade nós não pensamos a verdade e muito menos sua essência. A tese segundo a qual a essência da verdade (a conformidade da enunciação) é a liberdade deve, portanto, surpreender.

Situar a essência da verdade na liberdade não significa, por acaso, entregar a verdade ao arbítrio humano? Pode-se sabotar mais profundamente a verdade do que a abandonando ao arbítrio deste "caniço instável"? O que constantemente se impôs ao bom senso durante a discussão manifesta-se agora de modo mais claro: a verdade é aqui deslocada para a subjetividade do sujeito humano. Mesmo que este sujeito tenha acesso a uma objetividade, ela permanece, porém, do mesmo modo humana como esta subjetividade e posta à disposição do homem.

Põe-se, sem dúvida, na conta do homem, a falsidade e a hipocrisia, a mentira e o engano, o logro e a simulação, numa palavra, todos os modos da não-verdade. Mas já que a não-verdade é o contrário da verdade, tem-se o direito de afastá-la do âmbito de interrogação pela pura essência da verdade com relação à qual aquela é inessencial. Esta origem humana da não-verdade apenas confirma, por oposição, que a essência da verdade "em si" reina "acima" do homem. Ela é tida pela metafísica como eterna e imperecível, e jamais poderá ser edificada sobre a instabilidade do frágil ser humano. Como pode, ainda assim, a essência da verdade encontrar seu apoio e fundamento na liberdade do homem?

A hostilidade contra a tese que diz que a essência da verdade é a liberdade apóia-se em preconceitos dos quais os mais obstinados são: a liberdade é uma propriedade do homem; a essência da liberdade não necessita nem tolera mais amplo exame; o que é o homem, cada qual sabe.

[4. A Essência da Liberdade]

Entretanto, a indicação de uma relação essencial entre a verdade como conformidade e a liberdade sacode estes preconceitos, suposto evidentemente que estejamos dispostos para a transformação do pensamento. A reflexão sobre o laço essencial entre a verdade e a liberdade nos leva a perseguir o problema da essência do homem, dentro de uma perspectiva

que nos garantirá a experiência de um fundamento original oculto do homem (do ser-aí) e isto de tal maneira que esta reflexão nos transporta primeiramente para o âmbito onde a essência da verdade se desdobra originariamente. Também a partir deste fundamento se mostrará: a liberdade somente é o fundamento da possibilidade intrínseca da conformidade porque recebe sua própria essência da essência mais original da única verdade verdadeiramente essencial.

A liberdade foi primeiramente determinada como liberdade daquilo que é manifesto no seio do aberto. Como deverá ser pensada esta essência da liberdade? O manifesto ao qual se conforma a enunciação apresentativa, enquanto lhe é conforme, é o ente assim como se manifesta para e por um comportamento aberto. A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente.

Falamos ordinariamente de "deixar" quando, por exemplo, nos abstemos de uma tarefa que nos havíamos proposto. "Deixamos algo ser" significa: não tocamos mais nisto e com isto não mais nos preocupamos. "Deixar" tem, então, aqui, o sentido negativo de desviar a atenção de algo, de renunciar a...; exprime uma indiferença ou mesmo uma omissão.

A palavra aqui necessária para expressar o deixar-ser do ente não visa, entretanto, nem a uma omissão nem a uma indiferença, mas ao contrário delas. Deixar-ser significa o entregar-se ao ente. Isto, todavia, não deve ser compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou. Deixar-ser o ente — a saber, como ente que ele é — significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo. Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *tà aléthea*, o desvelado. Se traduzimos a palavra *alétheia* por "desvelamento", em lugar de "verdade", esta tradução não é somente mais "literal", mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente. O entregar-se ao caráter de ser desvelado não quer dizer perder-se nele, mas se desdobra num recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é, de tal maneira que a adequação apresentativa dele receba a medida. Semelhante deixar-ser significa que nós nos expomos ao ente enquanto tal e que transferimos para o aberto todo o nosso comportamento. O deixar-se, isto é, a liberdade, é, em si mesmo, exposição ao ente, isto é, ek-sistente. A essência da liberdade, entrevista à luz da essência da verdade, aparece como ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado.

A liberdade não é somente aquilo que o senso comum faz com facilidade circular sob tal nome: a veleidade que de vez em quando se manifesta em nós, de oscilarmos em nossa escolha ora para este, ora para aquele extremo. A liberdade também não é a ausência pura e simples de

constrangimento relativa às nossas possibilidades de ação ou inação. A liberdade também não consiste somente na disponibilidade para uma exigência ou uma necessidade (e, portanto, para um ente qualquer). Antes de tudo isto (antes da liberdade "negativa" ou "positiva"), a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal. O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono ek-sistente: graças a este abandono, a abertura do aberto, isto é, a "presença" (o "aí"), é o que é.

No ser-aí se conserva para o homem o fundamento essencial, longamente não fundado, que lhe permite ek-sistir. "Existência" não significa aqui *existentia* no sentido do acontecer da pura "subsistência" de um ente não humano. "Existência", porém, também não significa o esforço existencial, por exemplo, moral, do homem preocupado com sua identidade, baseada na constituição psicofísica. A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal. Ainda incompreendida e nem mesmo carecendo de fundamentação essencial, a ek-sistência do homem historial começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que é o ente. Nesta pergunta o ente é pela primeira vez experimentado em seu desvelamento. O ente em sua totalidade se revela como *physis*, "natureza", que aqui não aponta um domínio específico do ente, mas o ente enquanto tal em sua totalidade, percebido sob a forma de uma presença que eclode. Somente onde o próprio ente é expressamente elevado e mantido em seu desvelamento, somente lá onde tal sustentação é compreendida à luz de uma pergunta pelo ente enquanto tal, começa a história. O desvelamento inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e mesma coisa; eles se efetuam ao mesmo "tempo", mas este tempo, em si mesmo não mensurável, abre a possibilidade de toda medida.

Se, entretanto, o ser-aí ek-sistente, como deixar-ser do ente, libera o homem para a sua "liberdade", quer oferecendo à sua escolha alguma coisa possível (ente), quer impondo-lhe alguma coisa necessária (ente), não é então o arbítrio humano que dispõe da liberdade. O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí, ek-sistente e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre o qual se funda e esboça toda a história. Somente o homem ek-sistente é historial. A "natureza" não tem história.

A liberdade assim compreendida, como deixar-ser do ente, realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente. A "verdade" não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um "sujeito" relativamente a um "objeto" e que então "vale" não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito se desenvolve, ex-pondo-se,

todo o comportamento, toda tomada de posição do homem. É por isso que o homem é ao modo da ek-sistência.

Pelo fato de todo comportamento humano sempre estar aberto a seu modo e se pôr em harmonia com aquilo a que se refere, o comportamento fundamental do deixar-ser, quer dizer, a liberdade, lhe comunicou como dom a diretiva intrínseca de conformar sua apresentação ao ente. O homem ek-siste significa agora: a história das possibilidades essenciais da humanidade historial se encontra protegida e conservada para ela no desvelamento do ente em sua totalidade. Conforme a maneira do desdobramento originário da essência da verdade, irrompem as raras, simples e capitais decisões da história.

Porque a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode também, deixando que o ente seja, *não* deixá-lo-ser naquilo que ele é e assim como é. O ente, então é encoberto e dissimulado. A aparência passa assim a dominar. Sob seu domínio surge a não-essência da verdade. Pelo fato de a liberdade ek-sistente como essência da verdade não ser uma propriedade do homem, e ainda pelo fato de o homem não ek-sistir a não ser enquanto possuído por esta liberdade e somente assim tornar-se capaz de história, a não-essência não poderia nascer subsidiariamente da simples incapacidade e da negligência do homem. A não-verdade deve, antes pelo contrário, derivar da essência da verdade. É pelo fato de a verdade e não-verdade não serem indiferentes um para o outro em sua essência, mas copertencerem, que, no fundo, uma proposição verdadeira pode se encontrar em extrema oposição com a correlativa proposição não-verdadeira. Por isso, a questão da essência da verdade atinge, somente então, o domínio original do que realmente é perguntado, quando a vista prévia da plena essência da verdade permite englobar também a reflexão sobre a não-verdade no desvelamento da essência da verdade. O exame da não-essência da verdade não vem preencher tardiamente uma lacuna, mas ele constitui o passo decisivo na posição adequada da *questão* da essência da verdade. Mas como devemos nós conceber a não-essência na essência da verdade? Se a essência da verdade não se esgota na conformidade da enunciação, então a não-verdade também não pode ser igualada com a não-conformidade do juízo.

[5. A Essência da Verdade]

A essência da verdade se desvelou como liberdade. Esta é o deixar-ser ek-sistente que desvela o ente. Todo comportamento aberto se movimenta no deixar-ser do ente e se relaciona com este ou aquele ente particular. A liberdade já colocou previamente o comportamento em harmonia com o ente em sua totalidade, na medida em que ela é o abandono ao desvelamento do ente em sua totalidade e enquanto tal. Esta disposição de humor não se deixa, entretanto, conceber como "vivência" ou como "estado de alma". Pois ela é desviada de sua essência quando compreendida

a partir de noções que (como "vida" e "alma") não podem elas próprias pretender uma dignidade de essência senão aparentemente e enquanto se distorce e falsifica o sentido da disposição de humor. Uma disposição de humor, isto é, uma ex-posição ek-sistente no ente em sua totalidade, somente pode ser "vivenciada" e "sentida" porque "o homem que vivencia", sem pressentir a essência da disposição de humor, já sempre está abandonado a esta disposição afetiva que é desveladora do ente em sua totalidade. Todo o comportamento do homem historial, sentido expressamente ou não, compreendido ou não, está disposto e através desta disposição colocado no ente em sua totalidade. O grau de revelação do ente em sua totalidade não coincide com a soma dos entes realmente conhecidos. Pelo contrário: ali onde o ente é pouco conhecido e onde é conhecido rudimentarmente pela ciência, a revelação do ente em sua totalidade pode imperar de maneira mais essencial que lá, onde o que é conhecido é constantemente oferecido ao conhecimento e tornado exaurível para o olhar, que lá onde mais resiste ao zelo do conhecimento, na medida em que a capacidade técnica de dominar as coisas se desdobra numa agitação sem fim. É justamente neste nivelamento simplista, que tudo conhece e apenas conhece, que se torna superficial a revelação do ente, que ela desaparece na aparente nulidade daquilo que nem mesmo é mais indiferente, mas está apenas esquecido.

O deixar-ser do ente que dispõe o ser-aí com o ente em sua totalidade penetra e precede todo o comportamento aberto que nele se desenvolve. O comportamento do homem é perpassado pela disposição de humor que se origina da revelação do ente em sua totalidade. Esta "em sua totalidade" aparece, entretanto, à preocupação e ao cálculo cotidiano como o imprevisível e o inconcebível. Este "em sua totalidade" jamais se deixa captar a partir do ente que se manifestou, pertença ele quer à natureza, quer à história. Ainda que este "em sua totalidade" a tudo perpasse constantemente com sua disposição, permanece, contudo, o não-disposto (não-determinado) e o não-disponível (indisponível, indeterminável) e é, desta maneira, confundido, o mais das vezes, com o que é mais corrente e menos digno de nota. Aquilo que assim nos dispõe de maneira alguma é nada, mas uma dissimulação do ente em sua totalidade. Justamente, na medida em que o deixar-ser sempre deixa o ente, a que se refere, ser, em cada comportamento individual, e com isto o desoculta, dissimula ele o ente em sua totalidade. O deixar-ser é, em si mesmo, simultaneamente, uma dissimulação. Na liberdade ek-sistente do ser-aí acontece a dissimulação do ente em sua totalidade, *é* o velamento.

[6. A Não-verdade Enquanto Dissimulação]

O velamento recusa o desvelamento à *alétheia*. Nem o admite até como *stéresis* (privação), mas conserva para a *alétheia* o que lhe é mais próprio, como propriedade. O velamento é, então, pensado a partir da

verdade como desvelamento, o não-desvelamento e, desta maneira, a mais própria e mais autêntica não-verdade pertencente à essência da verdade. O velamento do ente em sua totalidade não se afirma como uma conseqüência secundária do conhecimento sempre parcelado do ente. O velamento do ente em sua totalidade, a não-verdade original, é mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente. É mais antiga mesmo do que o próprio deixar-ser que, desvelando, já dissimula e, assim, mantém sua relação com a dissimulação. O que preserva o deixar-ser nesta relação com a dissimulação? Nada menos que a dissimulação do ente como tal, velado em sua totalidade, isto é, o mistério. Não se trata absolutamente de um mistério particular referente a isto ou àquilo, mas deste fato único que o mistério (a dissimulação do que está velado) como tal domina o ser-aí do homem.

No deixar-ser desvelador e que simultaneamente dissimula o ente em sua totalidade acontece o fato de que a dissimulação aparece como aquilo que está velado em primeiro lugar. Enquanto existe, o ser-aí instaura o primeiro e o mais amplo não-desvelamento, a não-verdade original. A não-essência original da verdade é o mistério. O termo não-essência não implica aqui ainda aquele traço de degradação que lhe atribuímos quando a essência é entendida como universalidade (*koinón, génos*), como *possibilitas* (possibilitação) do universal e como seu fundamento. É que a não-essência visa aqui à essência pré-existente. Ordinariamente, entretanto, a "não-essência" designa a deformação da essência já degradada. Mas em todas estas significações a não-essência está sempre ligada essencialmente à essência, segundo as modalidades correspondentes, e jamais se torna inessencial no sentido de indiferente. Falar, entretanto, assim da não-essência e da não-verdade choca demasiadamente a opinião ainda corrente e parece uma acumulação forçada de "paradoxos" arbitrariamente construídos. Já que é difícil afastar esta aparência, renunciamos a esta linguagem paradoxal apenas para a *dóxa* (opinião) comum. Para o bom entendedor certamente o "não" da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser (e não apenas do ente).

A liberdade enquanto deixar-ser do ente é em si mesma uma relação re-solvida, uma relação que não está fechada sobre si mesma. Todo comportamento se funda sobre esta relação e dela recebe a indicação que o refere ao ente e a seu desvelamento. Entretanto, esta relação com a dissimulação se esconde a si mesma nesta relação enquanto dá primazia a um esquecimento do mistério e nele desaparece. Ainda que o homem se relacione constantemente com o ente, limita-se, contudo, habitualmente, a este ou àquele ente em seu caráter revelado. O homem se limita à realidade corrente e passível de ser dominada, mesmo ali onde se decide o que é fundamental. E se ele se decide alargar, transformar, se reapropriar e assegurar o caráter revelado do ente nos domínios mais variados de

sua atividade, ele, contudo, procura as diretivas para tal nos estreitos limites de seus projetos e necessidades correntes.

Instalar-se na vida corrente é, entretanto, em si mesmo o não deixar imperar a dissimulação do que está velado. Sem dúvida, também na vida corrente existem enigmas, obscuridades, questões não decididas e coisas duvidosas. Mas todas estas questões, que não surgem de nenhuma inquietude e estão seguras de si mesmas, são apenas transições e situações intermediárias nos movimentos da vida corrente e, portanto, inessenciais. Lá onde o velamento do ente em sua totalidade é tolerado sob a forma de um limite que acidentalmente se anuncia, a dissimulação como acontecimento fundamental caiu no esquecimento.

Mas o mistério esquecido do ser-aí não é eliminado pelo esquecimento. Este, pelo contrário, dá ao aparente desaparecimento uma presença própria. Enquanto o mistério se subtrai retraindo-se no esquecimento e para o esquecimento, leva o homem historial a permanecer na vida corrente e distraído com suas criações. Assim abandonada, a humanidade completa "seu mundo" a partir de suas necessidades e de suas intenções mais recentes e o enche de seus projetos e cálculos. Deles o homem retira então suas medidas, esquecido do ente em sua totalidade. Nestes projetos e cálculos o homem se fixa munindo-se constantemente com novas medidas, sem meditar o fundamento próprio desta tomada de medidas e a essência do que dá estas medidas. Apesar do progresso em direção a novas medidas e novas metas, o homem se ilude no que diz respeito à essência autêntica destas medidas. O homem se engana nas medidas tanto mais quanto mais exclusivamente toma a si mesmo, enquanto sujeito, como medida para todos os entes. Neste desmesurado esquecimento, a humanidade insiste em assegurar-se através de si mesma, graças àquilo que lhe é acessível na vida corrente. Esta persistência encontra seu apoio, apoio que ela mesma desconhece, na relação pela qual o homem não somente ek-siste, mas ao mesmo tempo in-siste, isto é, petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto como que por si em si mesmo, oferece.

Ek-sistente, o ser-aí é in-sistente. Mesmo na existência insistente reina o mistério, mas como a essência esquecida, e assim ornada "inessencial", da verdade.

[7. A Não-verdade Enquanto Errância]

Insistente, o homem está voltado para o que é o mais corrente em meio ao ente. Ele, porém, somente pode insistir na medida em que já é ek-sistente, isto é, enquanto ele, contudo, toma como medida diretora o ente como tal. Mas a humanidade, enquanto toma medida, está desviada do mistério. Este insistente dirigir-se ao que é corrente e o ek-sistente afastar-se do mistério se copertencem. São uma e mesma coisa. Esta maneira de se voltar e se afastar resulta, no fundo, da agitação inquieta que é característica do ser-aí. Este vaivém do homem no qual ele se afasta do

mistério e se dirige para a realidade corrente, corre de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério, é o *errar*.

O homem erra. O homem não cai na errância num momento dado. Ele somente se move dentro da errância porque in-siste ek-sistindo e já se encontra, desta maneira, sempre na errância. A errância em cujo seio o homem se movimenta não é algo semelhante a um abismo ao longo do qual o homem caminha e no qual cai de vez em quando. Pelo contrário, a errância participa da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historial está abandonado. A errância é o espaço de jogo deste vaivém no qual a ek-sistência insistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente. A dissimulação do ente em sua totalidade, ela mesma velada, se afirma no desvelamento do ente particular que, como esquecimento da dissimulação, constitui a errância.

A errância é a antiessência fundamental que se opõe à essência da verdade. A errância se revela como o espaço aberto para tudo o que se opõe à verdade essencial. A errância é o cenário e o fundamento do erro. O erro não é uma falta ocasional, mas o império desta história onde se entrelaçam, confundidas, todas as modalidades do errar.

Todo o comportamento possui sua maneira de errar, correspondente à abertura que mantém e à sua relação com o ente em sua totalidade. O erro se estende desde o mais comum engano, inadvertência, erro de cálculo, até o desgarramento e o perder-se de nossas atitudes e nossas decisões essenciais. Aquilo que o hábito e as doutrinas filosóficas chamam erro, isto é, a não-conformidade do juízo e a falsidade do conhecimento, é apenas um modo e ainda o mais superficifial de errar. A errância na qual a humanidade historial se deve movimentar para que se possa dizer que sua marcha é errante é uma componente essencial da abertura do ser-aí. A errância domina o homem enquanto o leva a se desgarrar. Mas pelo desgarramento a errância contribui também para fazer nascer esta possibilidade que o homem pode tirar da ek-sistência e que consiste em não se deixar levar pelo desgarramento. O homem não sucumbe no desgarramento se for capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí.

Pelo fato de a ek-sistência in-sistente do homem marchar na errância e pelo fato de esta enquanto desgarramento ameaçar sempre o homem de alguma maneira, a ek-sistência está plena de mistério e de um mistério esquecido. Eis por que o homem está submisso, na ek-sistência de seu ser-aí, ao mesmo tempo ao reino do mistério e à ameaça que irrompe da errância. Tanto o mistério como a ameaça, de desgarramento mantêm o homem na indigência do constrangimento. A plena essência da verdade, incluindo sua própria antiessência, mantém o ser-aí na indigência, pela constante oscilação do vaivém entre o mistério e a ameaça de desgarramento. O ser-aí é o voltar-se para a indigência. Somente do ser-aí do homem brota o desvelamento da necessidade e por ela a existência humana pode ser levada para a esfera do inelutável.

O desvelamento do ente enquanto tal é, ao mesmo tempo e em si mesmo, a dissimulação do ente em sua totalidade. É nesta simultaneidade do desvelamento e da dissimulação que se afirma a errância. A dissimulação do que está velado e a errância pertencem à essência originária da verdade. A liberdade, compreendida a partir da ek-sistência insistente do ser-aí, somente é a essência da verdade (como conformidade da apresentação) pelo fato de a própria liberdade irromper da originária essência da verdade, do reino do mistério da errância. O deixar-ser do ente se realiza pelo nosso comportamento no âmbito do aberto. Entretanto, o deixar-ser do ente como tal e em sua totalidade acontece, autenticamente, apenas então, quando, de tempos em tempos, é assumido em sua essência originária. Então a decisão enérgica pelo mistério se põe em marcha para a errância que reconheceu enquanto tal. Neste momento a questão da essência da verdade é posta mais originariamente. Então se revela, afinal, o fundamento da imbricação da essência da verdade com a verdade da essência. A perspectiva sobre o mistério, que se descerra a partir da errância, põe o problema da questão que unicamente importa: que é o ente enquanto tal em sua totalidade? Uma tal interrogação pensa o problema essencialmente desconcertante e por isso não dominado ainda em sua ambivalência: a questão do ser do ente. O pensamento do qual emana originariamente tal interrogação se concebe, desde Platão, como "filosofia", e recebeu mais tarde o nome de "metafísica".

[8. A Questão da Verdade e a Filosofia]

É no pensamento do ser que a libertação do homem para a ek-sistência, libertação que funda a história, alcança a sua palavra. A palavra não é, em primeiro lugar, a "expressão" de uma opinião, mas é constantemente já a articulação protetora da verdade do ente em sua totalidade. O número daqueles que entendem esta palavra pouco importa. A qualidade dos que podem prestar atenção a ela decide da posição do homem na história. Mas, neste mesmo momento da história do mundo em que começa a filosofia, começa também a dominação expressa do senso comum (da sofística).

O senso comum apela à evidência do ente revelado e qualifica toda interrogação filosófica de atentado contra ele mesmo e sua infeliz suscetibilidade.

Entretanto, o que o bom senso, antecipadamente justificado em seu âmbito próprio, pensa da filosofia, não atinge a essência dela. Esta somente se deixa determinar a partir da relação com a verdade originária do ente enquanto tal e em sua totalidade. Mas pelo fato de a plena essência da filosofia incluir sua não-essência e imperar originariamente sob a forma da dissimulação, a filosofia, enquanto põe a questão desta verdade, é ambivalente em si mesma. Seu pensamento é a tranqüilidade da mansidão que não se nega ao velamento do ente em sua totalidade. Mas seu pensamento é também, ao mesmo tempo, a decisão enérgica do rigor, que não rompe o velamento, mas que impele sua essência intacta para dentro da abertura da compreensão, e desta maneira, para dentro de sua própria verdade.

No manso rigor e na rigorosa mansidão do deixar-ser do ente como tal em sua totalidade, a filosofia se desenvolve e transforma numa interrogação que não se atém unicamente ao ente, mas também não tolera nenhuma injunção exterior. Esta íntima indigência do pensamento, Kant a pressentiu, pois disse da filosofia: "Vemos aqui a filosofia colocada numa situação crítica: é preciso que ela encontre uma posição firme, sem saber entretanto, nem no céu nem na terra, de um ponto em que possa suspender ou apoiar. É preciso que a filosofia manifeste aqui sua pureza, fazendo-se guardiã de suas próprias leis, em vez de ser o apanágio daqueles que lhe sugerem um sentido inato ou não sei que natureza tutelar..." (Kant, *Fundamento da Metafísica dos Costumes*, Obras da Edição da Academia, volume IV, p. 425).

Interpretando, desta maneira, a essência da filosofia, Kant, cuja obra introduz o último período da metafísica ocidental, olha para um domínio que, de acordo com sua postura metafísica, fundada sobre a subjetividade, ele não podia compreender, a não ser a partir desta última. É por isso que a filosofia devia ser interpretada por Kant como guardiã de suas próprias leis. Esta concepção essencial da destinação da filosofia é, contudo, suficientemente ampla para rejeitar toda subordinação de seu pensamento. Subordinação, cuja forma mais flagrante se dissimula sob o pretexto de ainda admitir a filosofia como "expressão" da "cultura" (Spengler) ou como luxo de uma humanidade entregue ao seu trabalho.

Se, todavia, a filosofia realiza sua essência assim como lhe foi originariamente posta enquanto "guardiã de suas próprias leis" ou se, pelo contrário, é primeiramente sustentada e determinada em sua atitude de guardiã pela verdade daquilo de onde suas leis recebem o caráter de leis, isto se decide a partir da originalidade com a qual a essência primeira da filosofia se tornará fundamental para a interrogação filosófica.

O ensaio aqui apresentado conduz a questão da verdade para além dos limites tradicionais da concepção comum e auxilia a reflexão a se perguntar se a questão da essência da verdade não deve ser, ao mesmo tempo e primeiramente, a questão da verdade da essência. Porém, sob o conceito de "essência" a filosofia pensa o ser. A redução da possibilidade interna da conformidade de uma enunciação à liberdade ek-sistente do deixar-ser, reconhecido como seu "fundamento" e, ao mesmo tempo, o aceno para situarmos o começo essencial deste fundamento na dissimulação e errância, apontam para o fato de que a essência da verdade não é absolutamente a "generalidade" vazia de uma universalidade "abstrata", mas, pelo contrário, o único dissimulado da única história do desvelamento do "sentido" daquilo que designamos ser e que, já há muito tempo, costumamos considerar como o ente em sua totalidade.

[9. OBSERVAÇÃO]

A questão da essência da verdade se origina da questão da verdade da essência. Aquela questão entende essência, primeiramente, no sentido de qüididade (*quidditas*) ou de realidade (*realitas*) e entende a verdade como uma característica do conhecimento. A questão da verdade da essência entende essência em sentido verbal e pensa, nesta palavra, ainda permanecendo no âmbito da representação metafísica, o ser (*Seyn*) como a diferença que impera entre ser e ente. Verdade significa o velar iluminador enquanto traço essencial do ser (*Seyn*). A questão da verdade encontra sua resposta na proposição: *a essência é a verdade da essência*. Após a explicação descobre-se, com facilidade, que a proposição não inverte simplesmente um aglomerado de palavras, nem quer suscitar a impressão de paradoxo. O sujeito da proposição é, caso esta fatal categoria gramatical ainda possa ser usada, a verdade da essência. O velar iluminador é, quer dizer, faz com que se desdobre (*Wesen*) a concordância entre conhecimento e ente. A proposição não é dialética. Não é de maneira alguma uma proposição no sentido de uma enunciação. A resposta à questão da essência da verdade é a dicção de uma viravolta no seio da história do ser (*Seyn*). Porque ao ser pertence o velar iluminador, aparece ele originariamente à luz da retração que dissimula. O nome desta clareira é *alétheia*.

A conferência *Sobre a Essência da Verdade* deveria ser completada, já no projeto original, por uma segunda conferência: *Sobre a Verdade da Essência*. Esta não foi viável por motivos para os quais aceno agora na carta *Sobre o Humanismo*.

A questão decisiva (*Ser e Tempo*, 1927) do sentido, quer dizer (*Ser e Tempo*, p. 151), do âmbito do projeto, quer dizer, da abertura, ou ainda, da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositalmente não-desenvolvida. Aparentemente o pensamento se movimenta no caminho da metafísica e, contudo, realiza, em seus passos decisivos — que conduzem da verdade como conformidade para a liberdade ek-sistente e desta para a verdade como dissimulação e errância —, uma revolução na interrogação, revolução que já pertence à superação da metafísica. O pensamento ensaiado na conferência atinge sua plenitude na experiência decisiva de que somente a partir do ser-aí, no qual o homem pode penetrar, se prepara, para o homem historial, uma proximidade com a verdade do ser. Qualquer espécie da antropologia e toda subjetividade do homem enquanto sujeito não é apenas, como já acontece em *Ser e Tempo*, abandonada e procurada a verdade do ser como fundamento de uma nova posição historial, mas o curso da exposição se prepara para pensar a partir deste novo fundamento (a partir do ser-aí). As fases da interrogação constituem em si o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como revolução da relação com o ser.

IDENTIDADE E DIFERENÇA*

Tradução: Ernildo Stein

* O texto de *Identidade e Diferença* (título da compilação original publicada pela editora Günther Neske, Pfullingen) aparece aqui desdobrado em duas partes: *O Princípio da Identidade*, que contém o texto original de uma conferência pronunciada por ocasião do qüingentésimo jubileu da Universidade de Freiburg, no Dia das Faculdades, 27 de junho de 1957, e *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*, que reproduz a análise reelaborada em alguns pontos, que encerrou um exercício de seminário do semestre de inverno de 1956/57, sobre a *Ciência da Lógica* de Hegel. A exposição teve lugar no dia 24 de fevereiro de 1957, em Todtnauberg.

O Princípio da Identidade

O PRINCÍPIO da identidade soa, conforme uma fórmula corrente: A = A. O princípio vale como a suprema lei do pensamento. Sobre este princípio procuramos meditar por uns instantes. Pois queremos experimentar, através do princípio, que é identidade.

Quando o pensamento, interpelado por um objeto, segue-lhe os passos, pode acontecer-lhe que se transforme a caminho. Por isso, é aconselhável atentar, no que segue, ao caminho, menos ao conteúdo. O demorar-se adequadamente no conteúdo já nos impede a continuação da conferência.

Que diz a fórmula A = A, em que ordinariamente se apresenta o princípio da identidade? A fórmula designa a igualdade de A e A. De uma equação fazem parte ao menos dois elementos. Um A se assemelha a um outro. Quer o princípio da identidade expressar tal coisa? Manifestamente não. O idêntico, em latim *idem*, designa-se em grego *tò autó*. Traduzido em nossa língua, *tò autó* significa o mesmo. Se alguém repete sem cessar o mesmo, por exemplo, a planta é planta, exprime-se numa tautologia. Para que algo possa ser o mesmo, basta cada vez um. Não é preciso dois como na igualdade.

A fórmula A = A fala de uma igualdade. Ela não nomeia A como o mesmo. A fórmula corrente para o princípio da identidade encobrem por conseguinte, justamente o que o princípio quereria dizer: A é A, quer dizer, cada A é ele mesmo o mesmo.

Enquanto assim circunscrevemos o idêntico, ecoa uma antiga palavra pela qual Platão torna compreensível o idêntico, uma palavra que aponta para uma ainda mais antiga. No Diálogo *Sofista*, 254 d, Platão fala de *stásis* e *kínesis*, de repouso e movimento. Nesta passagem Platão faz falar o estrangeiro: *oukoun autõn héhaston toin mèn dyoin héterón estin, autò d'heautõ tautón.*

"Entretanto, cada um deles é um outro, ele mesmo, contudo, para si mesmo o mesmo." Platão não diz apenas: *hékaston autò tautón*, "cada um ele mesmo o mesmo", mas: *hékaston heautõ tautón*, "cada um ele mesmo para si mesmo o mesmo".

O dativo *heautõ* significa: cada coisa ela mesma é a si mesma de-

volvida, cada um ele mesmo é o mesmo — isto é, para si mesmo consigo mesmo. Como a língua grega, a nossa língua prefere explicitar o idêntico com a mesma palavra, isto, porém, pela integração das suas diversas formas. A fórmula mais adequada para o princípio da identidade A é A não diz apenas: cada A é ele mesmo o mesmo; ela diz antes: consigo mesmo é cada A ele mesmo o mesmo. Em cada identidade reside a relação "com", portanto, uma mediação, uma ligação, uma síntese: a união numa unidade. Por isso a identidade aparece, através da história do pensamento ocidental, com o caráter da unidade. Mas esta unidade não há absolutamente o insípido vazio daquilo que, em si mesmo desprovido de relações, persiste na monótona uniformidade. Contudo, para que a relação imperante na identidade — relação do mesmo consigo mesmo que já ecoa desde a Antiguidade — chegue a se manifestar decidida e claramente como tal mediação, para que efetivamente se encontre receptividade para esta manifestação da mediação no seio da identidade, o pensamento ocidental necessita de mais de dois mil anos. Pois somente a filosofia do idealismo especulativo, preparada por Leibniz e Kant, funda, através de Fichte, Schelling e Hegel, um lugar para a essência em si mesmo sintética da identidade. Isto não pode ser examinado aqui. Uma coisa, porém, deve-se ter presente: desde a época do idealismo especulativo permanece vedado ao pensamento representar a unidade da identidade como monótona uniformidade e abstrair da mediação que impera na unidade. Onde tal acontece, a identidade é representada apenas abstratamente.

Também na fórmula corrigida "A é A" somente se manifesta a identidade abstrata. Chega a isto? Exprime o princípio da identidade algo sobre a identidade? Não, pelo menos não imediatamente. O princípio já pressupõe o que significa identidade e qual o seu lugar. Como poderemos obter uma informação sobre este pressuposto? O princípio da identidade no-la dá, se cuidadosamente prestarmos atenção ao seu teor fundamental, se o meditarmos em vez de apenas repetir levianamente a fórmula "A é A". Seu teor é propriamente: A *é* A. Que ouvimos nós? Com este "é", o princípio diz como todo e qualquer ente é, a saber: ele mesmo consigo mesmo o mesmo. O princípio da identidade fala do ser do ente. Como princípio do pensamento, o princípio somente vale na medida em que é um princípio do ser, cujo teor é: de cada ente enquanto tal faz parte a identidade, a unidade consigo mesmo.

O que o princípio da identidade, quando ouvido em seu teor fundamental, expressa é exatamente aquilo que todo o pensamento ocidental-europeu pensa, a saber, isto: a unidade da identidade constitui um traço fundamental no seio do ser do ente. Em toda parte, onde quer que mantenhamos qualquer tipo de relação com qualquer tipo de ente, somos interpelados pela identidade. Se não falasse este apelo, então o ente jamais seria capaz de manifestar-se em seu ser como fenômeno. Por conseguinte, também não haveria nenhuma ciência. Pois se não lhe fosse garantida previamente e em cada caso a mesmidade de seu objeto, a ciência não

poderia ser o que ela é. Através desta garantia, a pesquisa se assegura a possibilidade de seu trabalho. Contudo, a representação-guia da identidade do objeto da ciência jamais traz utilidade palpável. Por conseguinte, o elemento de sucesso e fecundo do conhecimento científico repousa em toda parte sobre algo inútil. O apelo da identidade do objeto *fala*, pouco importando que a ciência ouça ou não este apelo, que não o leve a sério ou que por ele se deixe consternar.

O apelo da identidade fala desde o ser do ente. Onde, porém, o ser do ente no pensamento ocidental chega primeiro e propriamente à palavra, a saber, em Parmênides, ali o *tò autó*, o idêntico, fala num sentido quase desmesurado. O teor de uma das proposições de Parmênides é:

tò gàr autò noein estín te kaì einai

"O mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser."

Neste caso, coisas diferentes, pensar e ser, são pensados como o mesmo. Que quer isto dizer? Algo absolutamente diverso em comparação com aquilo que ordinariamente conhecemos como a doutrina da metafísica, que a identidade faz parte do ser. Parmênides diz: "O ser faz parte da identidade". Que significa aqui identidade? Que significa, na proposição de Parmênides, a palavra *tò autó*, o mesmo? Parmênides não nos responde esta questão. Situa-nos diante de um enigma do qual não nos devemos esquivar. É preciso que reconheçamos: nos primórdios do pensamento, muito antes de a identidade se formular em princípio, fala ela mesma, e precisamente, através de um dito que dispõe: Pensar e ser têm seu lugar no mesmo e a partir deste mesmo formam uma unidade.

Sem nos darmos conta, já interpretamos agora o *tò autó*, o mesmo. Interpretamos a mesmidade como comum-pertencer.[1] Facilmente se representa este comum-pertencer no sentido da identidade, pensada mais tarde e universalmente conhecida. Que, entretanto, poderia impedir-nos de fazê-lo? Nada menos que o princípio mesmo que lemos em Parmênides. Pois ele diz outra coisa, a saber: ser pertence — com o pensar — ao mesmo. O ser é determinado a partir de uma identidade, como um traço desta identidade. Pelo contrário, a identidade, mais tarde pensada na metafísica, é representada como um traço do ser. Portanto, não podemos querer determinar a partir da identidade representada metafisicamente aquela que Parmênides nomeia.

A mesmidade de pensar e ser, que fala na proposição de Parmênides, vem de mais longe que a da identidade metafísica que emerge do ser e é determinada como um traço dele.

A palavra-guia, na proposição de Parmênides, *tò autó*, o mesmo,

1 *Zusammengehörigkeit* traduzimos aqui por comum-pertencer. Com esta expressão, quer-se acentuar: a) que ser e pensar estão imbricados numa reciprocidade; b) que, através deste recíproco pertencer-se, fazem parte de uma unidade, da identidade, do mesmo. (N. do T.)

permanece obscura. Deixamo-la assim. Aceitamos, porém, o aceno da proposição em que a palavra-guia forma o início.

Entretanto, já fixamos a mesmidade de pensar e ser como o comum-pertencer de ambos. Isto foi apressado, talvez mesmo forçado. Devemos fazer reverter isto que foi resultado da pressa. Disso também somos capazes, na medida em que não tomamos como definitivo o mencionado comum-pertencer e não o arvoramos em explicação definitiva e decisiva da mesmidade de pensar e ser.

Se pensamos o *comum*-pertencer[1] como de costume, então, como já mostra a ênfase dada à primeira parte da expressão, o sentido do pertencer é determinado a partir da comunidade, quer dizer, a partir de sua unidade. Neste caso, "pertencer" significa: integrado, inserido na ordem de uma comunidade, instalado na unidade de algo múltiplo, reunido para a unidade do sistema, mediado pelo centro unificador de uma adequada síntese. A filosofia representa este comum-pertencer como *nexus* e *connexio*, como a necessária junção de um com o outro.

Entretanto, o comum-pertencer pode também ser pensado como comum-*pertencer*. Isto quer dizer: a comunidade é agora determinada a partir do pertencer. Neste caso, então, sem dúvida, permanece aberta a questão do significado de "pertencer" e como somente a partir dele se determina a comunidade que lhe é própria. A resposta a esta questão está mais próxima do que pensamos, sem que, no entanto seja óbvia. É suficiente agora que esta indicação nos faça notar a possibilidade de não mais representar o pertencer a partir da unidade da comunidade, mas de experimentar esta comunidade a partir do pertencer. Mas esta indicação não se esgota num vazio jogo de palavras que algo inventa, a que falta qualquer apoio num estado de coisas verificável.

Assim realmente parece, até que concentramos o olhar e deixamos falar as coisas. O pensamento em um comum-pertencer no sentido de comum-*pertencer* surge da consideração de um estado de coisas, que já foi mencionado. É, evidentemente, difícil concentrar-se nele, por causa de sua simplicidade. Podemos, entretanto, ver este estado de coisas mais de perto, se atentarmos para o seguinte: na elucidação do comum-pertencer como comum-*pertencer*, já tínhamos, seguido o aceno de Parmênides, em

1 Através do deslocamento do acento principal de um para outro elemento da palavra composta, Heidegger procura destacar os dois sentidos que nela quer ler. *Comum*-pertencer (*Zusammenge*hörigkeit) mostra possível sentido hegeliano da identidade entre ser e pensar, ser e homem: identidade, resultado de um processo, de uma mediação conduzindo a uma síntese. Comum-*pertencer* (Zusammen*gehörigkeit*) aponta para um âmbito (o mesmo) do qual fazem parte homem e ser; é a identidade heideggeriana que resulta do passo de volta. A diversa leitura da palavra *Zusammengehörigkeit* procura mostrar os dois caminhos — ambos recusando a identidade como estático traço do ser; um em direção de um *télos* (fim), de uma síntese suprema (Hegel), outro em direção da *arkhé* (começo), do fundamento. Para Heidegger trata-se de um *Rück-gang* (re-gresso), para Hegel de um *Fort-gang* (pro-gresso). Ou compreende Hegel o pensamento como um movimento "ambidirecional" (*gegenläufige Bewegung*) de progresso e regresso, como expressamente diz na *Lógica* "que o pro-gresso na filosofia é um re-gresso"? (Ver a excelente obra de L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, I, ed. Herder, Freiburg, 1969.) (N. do T.)

mente tanto pensar como ser, portanto, aquilo que reciprocamente se pertence no seio do mesmo.

Se compreendermos o pensar como a característica do homem, então refletimos sobre um comum-*pertencer* que se refere a homem e ser. No mesmo instante nos surge a questão: que significa ser? Quem ou o que é o homem? Qualquer um vê facilmente que, sem a suficiente resposta a estas perguntas falta-nos o chão em que possamos decidir algo seguro sobre o comum-*pertencer* de homem e ser. Contudo, enquanto questionarmos desta maneira ficamos presos à tentativa de representar a comunidade de homem e ser como uma integração e de dispor esta ou a partir do homem ou a partir do ser e assim explicitá-la. Nisto os conceitos tradicionais de homem e ser formam os pontos de apoio para a integração de ambos.

E que seria se nós, em vez de continuamente representarmos uma coordenação de ambos, para refazer sua unidade, prestássemos uma vez atenção se e como nesta comunidade está, antes de tudo, em jogo um recíproco-pertencer? Existe até a possibilidade de entrever, ainda que a distância, o comum-pertencer de homem e ser já na determinação tradicional de sua essência. Até que ponto?

O homem é manifestamente um ente. Como tal, faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a águia. Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem *é* propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. "Somente" não significa limitação, mas uma plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em seu sentido primordial como presentar. O ser se presenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto presentar. Tal presentar necessita o aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é primeira e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro.

Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro. Deste pertencer-se reciprocamente homem e ser receberam, antes de tudo, aquelas determinações de sua essência, nas quais foram compreendidas metafisicamente pela filosofia.

Este preponderante comum-*pertencer* de homem e ser é por nós teimosamente ignorado enquanto tudo representarmos em seqüências e mediações, seja com ou sem dialética. Então encontramos apenas encadeamentos que ou são urdidos por iniciativa do ser ou do homem e apresentam o comum-pertencer de homem e ser como entrelaçamento.

Não penetramos ainda no comum-*pertencer*. Como, porém, acontece uma tal entrada? Pelo fato de nos distanciarmos da atitude do pensamento

que representa. Este distanciar-se se verifica como um salto. Ele salta, afastando-se da comum representação do homem como *animal rationale*, que na modernidade tornou-se sujeito para seus objetos. O salto distancia-se ao mesmo tempo do ser. Este, entretanto, é interpretado desde os primórdios do pensamento ocidental como fundamento em que todo o ser do ente se funda.

Para onde salta o salto, se se distancia do fundamento? Salta num abismo (sem-fundamento)?[1] Sim, enquanto apenas representarmos o salto e isto no horizonte do pensamento metafísico. Não, enquanto saltamos e nos abandonamos. Para onde? Para lá onde já fomos admitidos: ao pertencer ao ser. O ser mesmo, porém, pertence a nós; pois somente junto a nós pode ele ser como ser, isto é, pre-sentar-se.

Assim, pois, torna-se necessário um salto para se experimentar o comum-*pertencer* de homem e ser, propriamente. Este salto é a subitamente da entrada não mediada naquele pertencer cuja missão é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar a constelação de ambos. O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá. A penetração no âmbito desta entrega como propriedade dis-põe e harmoniza a experiência do pensar. Estranho salto, que provavelmente nos convencerá que ainda não nos demoramos bastante ali, onde propriamente já estamos. Onde estamos nós? Em que constelação de ser e homem?

Hoje, ao menos assim parece, não necessitamos mais, como ainda há alguns anos, de indicações detalhadas para descobrimos a constelação na qual homem e ser se interpelam mutuamente. Basta, assim se gostaria de crer, citar a palavra era atômica para fazer saber como o ser se presenta a nós hoje, no universo da técnica. Mas será permitido identificarmos, sem mais, o universo técnico com o ser? Manifestamente não, também não quando representamos este mundo como a totalidade em que se fundem energia atômica, planificação calculadora do homem e automatização. Por que uma referência desta natureza ao mundo técnico, por mais amplamente que o analise, não é absolutamente capaz de abrir os olhos para a constelação de ser e homem? Porque toda análise da situação não atinge o objetivo, na medida em que a mencionada totalidade do universo técnico é interpretada antecipadamente a partir do homem, como obra sua. O

1 O salto no abismo, no sem-fundamento (*Ab-grund*), é o jogar-se no ser, assumir o pertencer ao ser. Compreende-se isto quando se lê em *O Princípio da Razão*: "Ser e fundamento pertencem à unidade. Do fato de fazer parte do ser o fundamento recebe sua essência. E vice-versa, da essência do fundamento surge o domínio do ser enquanto ser. Fundamento e ser ('são') o mesmo, não o igual, o que já indica a diversidade dos nomes 'ser' e 'fundamento'. Ser 'é' essencialmente: fundamento. Assim, o ser nunca pode primeiro ter um fundamento que o fundamente. O fundamento fica, desta maneira, afastado do ser. O fundamento fica ausente do ser. No sentido de uma tal ausência de fundamento do ser, o ser 'é' sem-fundamento (*ab-grund*), abismo. Na medida em que o ser enquanto tal é fundamento em si mesmo, permanece ele mesmo sem-fundamento". (*Der Satz vom Grund*, pp. 92-93.) (N. do T.)

técnico, representado no sentido mais amplo e segundo suas múltiplas manifestações, é considerado como o plano que o homem projeta; este plano finalmente o força a decidir entre tornar-se escravo de seu plano ou permanecer senhor dele.

Pela representação da totalidade do universo técnico reduz-se tudo ao homem e chega-se, quando muito, a reivindicar uma ética para o universo da técnica. Cativos desta representação, confirmamo-nos na convicção de que a técnica é apenas um negócio do homem. Passa-se por alto o apelo do ser, que fala na essência da técnica.

Distanciamo-nos, afinal, do hábito de representar o elemento técnico apenas tecnicamente, isto é, a partir do homem e suas máquinas. Prestemos atenção ao apelo cujo alvo em nossa época não é apenas o homem, mas tudo o que é, natureza e história, sob o ponto de vista de seu ser.

A que apelo nos referimos? Toda a nossa existência sente-se, em toda parte — uma vez por diversão, outra vez por necessidade, ou incitada ou forçada —, provocada a se dedicar ao planejamento e cálculo de tudo. O que fala nesta provocação? Emana ela apenas de um arbitrário capricho do homem? Ou nos aborda nisso já o ente mesmo, e justamente de tal modo que nos interpela na perspectiva de sua planificabilidade e calculabilidade? Então até mesmo o ser estaria sendo provocado a manifestar o ente no horizonte da calculabilidade? Efetivamente. E não apenas isto. Na mesma medida que o ser, o homem é provocado, quer dizer, chamado à razão para armazenar o ente que aborda como o fundo de reserva para seu planificar e calcular e a realizar esta exploração indefinidamente.

O nome para todo o processo de provocação que leva o homem e o ser a um confronto de natureza tal que se chamam mutuamente à razão se denomina: arrazoamento.[1] Este emprego lingüístico escandaliza. Mas por que não usar o termo "arrazoamento" se a compreensão do estado de coisas o exige?[2]

1 Traduzo *Ge-Stell* (*Gestell*) por *arrazoamento*. Somente a coisa mesma que se procura dizer justifica, na falta de termo mais adequado, o emprego de arrazoamento, que, segundo o projeto do *Dicionário da Língua Portuguesa* da ABL, de Antenor Nascentes, significa ato ou efeito de arrazoar: expor, apresentando razões pró ou contra; racionar, discorrer, conversar; discutir, altercar com outrem, disputando, argumentar. Heidegger utiliza a palavra *Gestell* (que em alemão significa armação, estante etc.) proveniente do verbo *stellen*, que tem o sentido de pôr, apontar o lugar, fixar, regular, provocar, exigir contas, contestar etc., para definir aquele âmbito que se cria pelo confronto entre homem e técnica (homem e natureza a ser transformada pela técnica), na medida em que ambos se provocam, exigem contas um do outro, chamam-se à razão reciprocamente. Prefiro o termo arrazoamento ao termo com-posição que às vezes usei, ou à palavra com-posto por outros sugerida. A palavra arrazoamento exprime também o império da razão que tudo invade pela técnica, que caracteriza uma época em que o homem busca as razões, os fundamentos de tudo, calculando a natureza, e em que a natureza provoca a razão do homem a explorá-la como um fundo de reserva sobre o qual dispõe. Os franceses traduzem *Gestell* por *arraisonnement*. (N. do T.)

2 No original a passagem literalmente intraduzível diz: "Der Name für die Versammlung des Herausforderns das Mensch und Sein einander so zu-stellt, dass sie sich wechselweise stellen, lautet: das Ge-Stell. Man hat sich an diesen Wortgebrauch gestossen. Aber wir sagen statt 'stellen' auch 'setzen' und finden nichts dabei, dass wir das Wort Ge-setz gebrauchen. Warum also nicht auch Ge-Stell, wenn der Blick in den Sachverhalt dies verlangt?" (N. do T.)

Aquilo, em que e de onde o homem e ser se defrontam reciprocamente no universo da técnica, interpela à maneira do arrazoamento. No recíproco confronto de homem e ser ouvimos a interpelação que determina a constelação de nossa época. O arrazoamento nos agride diretamente em toda parte. O arrazoamento é, caso ainda nos seja permitido falar assim, mais real(m)ente que todas as energias atômicas e toda a maquinaria, mais real(m)ente que a violência da organização, informação e automatização. Pelo fato de não encontrarmos mais no horizonte da representação, que nos permite pensar o ser do ente como presença, aquilo que se designa arrazoamento — o arrazoamento não mais nos aborda como algo presente —, é ele algo estranho. Antes de tudo, porém, o arrazoamento permanece estranho na medida em que não é algo último, mas em que ele mesmo algo nos comunica que perpasse propriamente a constelação de ser e homem.

O comum-*pertencer* de homem e ser ao modo da recíproca provocação nos faz ver, de uma proximidade desconcertante, o fato e a maneira como o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado ao homem. Trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio de, no qual homem e ser estão reciprocamente a-propriados, experimentar que quer dizer penetrar naquilo que digamos *acontecimento-apropriação*.[1] A palavra acontecimento-apropriação é tomada da linguagem natural. "*Er-eignen*" (acontecer) significa originariamente: "*er-äugnen*", quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar. A palavra acontecimento-apropriação deve, agora, pensada a partir da coisa apontada, falar como palavra-guia a serviço do pensamento. Como palavra-guia assim pensada, ela se deixa traduzir tão pouco quanto a palavra-guia grega *lógos* ou a chinesa *Tao*. A palavra acontecimento-apropriação não significa mais aqui aquilo que em geral chamamos qualquer acontecimento, uma ocorrência. A palavra é empregada agora como *singulare tantum*. Aquilo que designa só se dá no singular, no número da unidade, ou nem mesmo num número, mas unicamente. O que no arrazoamento, como constelação de ser e homem, experimentamos através do moderno universo da técnica, é um *prelúdio* daquilo que se chama acontecimento-apropriação. Este, contudo, não permanece necessariamente em seu prelúdio. Pois no

1 O filósofo procura delimitar aquele âmbito em que homem e ser acontecem e se apropriam reciprocamente (no caso da relação homem-técnica, chamado arrazoamento) pela palavra *Ereignis*. Traduzo-a por *acontecimento-apropriação*, como os franceses por *evénément-appropriation*. Na palavra alemã se escondem ambos os pólos expressos pelo termo composto, usado pelas duas línguas românticas em questão. Em seu livro *Unterwegs zur Sprache* Heidegger comenta seu uso da palavra *Ereignis*: "Hoje, quando aquilo que ainda quase não foi pensado ou pensado pela metade é logo entregue apressadamente a toda forma de publicidade, parecerá a muitos inacreditável o fato de o autor ter utilizado já, em seus manuscritos, há mais de vinte e cinco anos, a palavra *acontecimento-apropriação* para a coisa que aqui pensa. Esta coisa, ainda que simples em si mesma, permanece, em primeiro lugar, difícil de ser pensada porque o pensamento deve desacostumar-se a cair no engano de que aqui se pensa 'o ser' como acontecimento-apropriação. O acontecimento-apropriação é essencialmente outra coisa, porque muito mais rico que qualquer possível determinação metafísica do ser. Pelo contrário, o ser pode ser pensado, no que respeita a sua origem essencial, a partir do acontecimento-apropriação" (p. 260). (N. do T.)

acontecimento-apropriação fala a possibilidade de ele poder superar e realizar em profundidade o simples imperar do arrazoamento num acontecer mais originário. Uma tal superação e aprofundamento do arrazoamento, partindo do acontecimento-apropriação e nele penetrando, traria a redenção historial — portanto, jamais unicamente factível pelo homem — do universo técnico, de sua ditadura, para pô-lo a serviço no âmbito através do qual o homem encontra mais autenticamente o caminho para o acontecimento-apropriação.

Para onde conduziu o caminho? Para a entrada de nosso pensamento naquele elemento simples que designamos no rigoroso sentido verbal o acontecimento-apropriação. Parece que agora corremos o risco de orientarmos, com demasiada despreocupação, nosso pensamento para algum vago universal distante, enquanto com aquilo que quer designar a palavra acontecimento-apropriação somente dirige seu imediato apelo para nós o mais próximo daquele próximo em que já estamos repousando. Pois o que poderia ser mais próximo de nós que aquilo que nos aproxima daquilo a que pertencemos, aquilo em que somos dóceis participantes, o acontecimento-apropriação? O acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica.

Pensar o acontecimento (-apropriação) como acontecimento-apropriação significa trabalhar na edificação deste âmbito dinâmico. O material de construção para esta construção dinâmica o pensamento o recebe da linguagem. Pois ela é o movimento mais delicado, mas também mais frágil, que tudo retém na construção suspensa do acontecimento-apropriação. Na medida em que nossa essência está entregue à linguagem como propriedade, residimos no acontecimento-apropriação.

Atingimos agora um ponto de nossa caminhada, em que se impõe a questão, ainda que aproximativa, mas inevitável: que tem a ver o acontecimento-apropriação com a identidade? Resposta: nada. Pelo contrário, a identidade tem muito, quando não tudo, a ver com o acontecimento-apropriação. Em que medida? Respondemos retornando uns poucos passos pelo caminho andado.

O acontecimento-apropriação apropria homem e ser em sua essencial comunidade. Um primeiro e embaraçoso clarão do acontecimento-apropriação descobrimos no arrazoamento. Este constitui a essência do universo moderno da técnica. No arrazoamento entrevemos um comum-*pertencer* de homem e ser, em que o deixar pertencer primeiramente determina a espécie de comunidade e sua unidade. Acompanhou-nos na questão pelo comum-pertencer, em que o pertencer tem prioridade sobre a comunidade, o dito de Parmênides: "Pois o mesmo é tanto pensar como ser". A questão do sentido deste mesmo é a questão da essência da identidade. A doutrina da metafísica apresenta a identidade como um traço fundamental no ser. Mas agora se mostra: ser com o pensar faz parte de uma

identidade, cuja essência brota daquele comum-pertencer que designamos acontecimento-apropriação. A essência da identidade é uma propriedade do acontecimento-apropriação.

Caso, em nosso ensaio de conduzir nosso pensamento ao lugar de origem da essência da identidade, algo tiver consistência, que terá acontecido com o título da conferência? O sentido do título "*O princípio da Identidade*" se teria transformado. O princípio se apresenta primeiro na forma de um primeiro princípio que pressupõe a identidade como um traço no ser, quer dizer, no fundamento do ente. Este princípio no sentido de um enunciado transformou-se a caminho num princípio que é uma espécie de salto que, distanciando-se do ser como fundamento do ente, salta no abismo (sem-fundamento). Mas este abismo não é nem o nada vazio nem o negro caos, mas: o acontecimento-apropriação. No acontecimento-apropriação vibra a essência daquilo que a linguagem fala, a linguagem que certa vez designamos como a casa do ser. Princípio da identidade diz agora: um salto exigido pela essência da identidade porque dele necessita, se, entretanto, o comum-*pertencer* de homem e ser for destinado a alcançar a luz essencial do acontecimento-apropriação.

O pensamento se transformou a caminho desde o princípio como uma enunciação sobre a identidade para o princípio como salto para dentro da origem essencial da identidade. Por isso o pensamento descobre, encarando o presente, além da situação do homem, a constelação de ser e homem, a partir daquilo que a ambos apropria numa comunidade, a partir do acontecimento-apropriação. Supondo que nos aguarde a possibilidade de que o arrazoamento, recíproca provocação de homem e ser para o cálculo do que é calculável, nos convoque e se nos explicite como acontecimento-apropriação que desapropria homem e ser entregando-os àquilo que lhes é próprio, então estaria livre o caminho em que o homem experimenta de maneira mais originária o ente, a totalidade do moderno universo da técnica, da natureza e da história, e, antes de todos, o ser deles.

Enquanto a meditação sobre o universo da era atômica apenas aspira — ainda que com toda a seriedade da responsabilidade (mas também com isso se tranqüiliza como se tivesse atingido a meta) — a realizar o emprego pacífico da energia atômica, o pensamento permanece a meio caminho. Por essa mediocridade o universo técnico é confirmado ainda mais e, para o futuro, em seu predomínio metafísico.

Mas onde foi decidido que a natureza enquanto tal deve permanecer, para todo sempre, a natureza da física moderna e que a história somente se deve apresentar como objeto da historiografia? É verdade que não podemos nem rejeitar o moderno universo da técnica como obra do demônio, nem destruí-lo, caso ele mesmo disso não se encarregue.

Mas ainda menos nos é permitido perseguir a idéia de que o universo da técnica é de tal espécie que impede absolutamente dele nos libertarmos. Esta opinião, possuída pelo que é atual, tem-no como o unicamente real. Esta convicção é, aliás, fantástica; mas, pelo contrário, não o é um pensa-

mento precursor, que encara com esperança aquilo que vem em nosso encontro como o apelo da essência da identidade de homem e ser.

Mais de dois mil anos precisou o pensamento para entender verdadeiramente uma relação tão simples como a mediação no seio da identidade. Podemos *nós* então pensar que a penetração na origem essencial da identidade pelo pensamento se deixa realizar num dia? Precisamente pelo fato de esta penetração exigir um salto, ela precisa de seu tempo, o tempo do pensamento, que é bem outro do que aquele do cálculo que hoje em dia, por toda parte, mantém tenso nosso pensamento. Um computador calcula hoje num segundo milhares de relações. Apesar de sua utilidade para a técnica, não tem conteúdo.

Que quer que pensemos e qualquer que seja a maneira como procuramos pensar, sempre nos movimentamos no âmbito da tradição. Ela impera quando nos liberta do pensamento que olha para trás e nos libera para um pensamento do futuro, que não é mais planificação.

Mas, somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que está para ser pensado.

A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica

ESTE SEMINÁRIO procurou iniciar um diálogo com Hegel. O diálogo com um pensador somente pode tratar do objeto do pensamento. "Objeto" significa, conforme a determinação dada, o caso em controvérsia, o controvertido, o que por excelência é *o* caso para o pensamento, que interessa ao pensamento.[1] A controvérsia disto que é controvertido, porém, de modo algum, é procurada pelo pensamento, por assim dizer, por razões fúteis. Nossa palavra controvérsia (alemão arcaico *Strit*) significa precipuamente uma situação premente e não discórdia. O objeto do pensamento urge o pensamento, de tal maneira que o conduz, primeiro, a seu objeto e, a partir deste, a si mesmo.

Para Hegel o objeto do pensamento é: o pensamento enquanto tal. Para não interpretarmos mal, através de um enfoque psicológico e gnosiológico, esta delimitação do objeto, a saber, o pensamento enquanto tal, devemos acrescentar como esclarecimento: o pensamento enquanto tal — na plenitude desenvolvida do caráter de pensado do pensado. Somente a partir de Kant podemos entender o que aqui significa o caráter de pensado do pensado; a partir da essência do transcendental, que Hegel, entretanto, pensa como absoluto, isto quer dizer, para ele, especulativo. É isto que Hegel tem em mira quando diz, do pensamento do pensamento enquanto tal, que ele se desenvolve "puramente no elemento do pensamento" (*Enciclopédia*, Introdução, § 14). Dito numa expressão mais concisa, mas difícil de representar de maneira pertinente, isto quer dizer: O objeto do pensamento é para Hegel "o pensamento". Porém, este desenvolvido até a suprema liberdade de seu ser é a "Idéia Absoluta". Dela diz Hegel, perto do fim da *Ciência da Lógica* (Ed. Lasson, vol. II, 484): "Somente a Idéia Absoluta é *ser*, perene *vida*, *verdade que se sabe a si mesma*, e é *toda a*

1 Traduzo *Sache* por objeto; tome-se aqui com o sentido aproximado de tema, assunto, matéria, tarefa, *Sache* quer também dizer o que está em causa, em questão, o que por excelência é questionado pelo pensamento. (N. do T.)

verdade". Assim, pois, Hegel mesmo e expressamente dá ao objeto de seu pensamento aquele nome, que encima o objeto do pensamento ocidental, o nome: *ser*.

(No seminário foi discutido o uso múltiplo e, contudo, unitário, da palavra "ser". Ser significa para Hegel, em primeiro lugar, porém, *nunca apenas*, "a indeterminada imediatidade". Ser é visto aqui a partir do mediar determinante, isto é, a partir do conceito absoluto e, por isso, na direção dele. "A verdade do ser é a essência", quer dizer, a reflexão absoluta. A verdade da essência é o conceito no sentido do infinito autoconhecimento. Ser é o absoluto autopensar-se do pensamento. Somente o pensamento absoluto é a verdade do ser, "é" ser. Aqui, verdade significa, em toda parte: o conhecimento consciente de si do cognoscível, enquanto tal.)

Hegel, no entanto, pensa, ao mesmo tempo, de modo pertinente o objeto de seu pensamento, num diálogo com a história do pensamento que o precedeu. Hegel é o primeiro que assim pode e deve pensar. Sua relação com a história da filosofia é a relação especulativa e somente como tal é ela a relação historial. O caráter do movimento da história é um acontecer no sentido do processo dialético. Hegel escreve (*Enciclopédia*, § 14): "O mesmo desenvolvimento do pensamento que é apresentado na história da filosofia é apresentado na própria filosofia, porém libertado daquela exterioridade historial, isto é, *puramente no elemento do pensamento*".

Surpreendemo-nos e hesitamos. A filosofia mesma e a história da filosofia devem permanecer, segundo a própria palavra de Hegel, na relação de exterioridade. Mas a exterioridade pensada por Hegel de modo algum é externa no sentido grosseiro do simplesmente superficial e indiferente. Exterioridade significa o âmbito exterior, no qual reside toda a história e qualquer processo real em face do movimento da Idéia Absoluta. A elucidada exterioridade da história em relação com a Idéia se dá como conseqüência da auto-exteriorização da Idéia. A exterioridade mesma é uma determinação dialética. Fica-se muito longe do pensamento autêntico de Hegel quando se constata que o filósofo teria levado a uma unidade a representação histórica e o pensamento sistemático na filosofia. Pois para Hegel não se trata nem de historiografia nem de um sistema no sentido de um corpo doutrinário.

Qual o sentido destas observações sobre a filosofia e sua relação com a história? Elas querem indicar que o objeto do pensamento para Hegel é em si historial; isto, entretanto, no sentido do acontecer, cujo caráter de processo é para Hegel o ser enquanto pensamento que se pensa a si mesmo, pensamento que somente chega a si no processo de seu desenvolvimento especulativo e assim percorre os degraus das figuras sempre diversamente desenvolvidas e por isso antes necessariamente não desenvolvidas.

Somente a partir do objeto do pensamento assim experimentado

emerge, segundo Hegel, uma norma própria, como medida para a maneira específica de seu diálogo com os pensadores que o precederam.

Se, portanto, procuramos um diálogo pensante com Hegel, devemos falar-lhe não apenas sobre o mesmo objeto, mas, da mesma maneira, sobre o mesmo objeto. O mesmo, porém, não é o igual. No igual a diversidade desaparece. No mesmo a diversidade se manifesta. Ela surge com tanto mais premência quanto mais decisivamente um pensamento é abordado do mesmo modo pelo mesmo objeto. Hegel pensa o ser do ente especulativo-historialmente. Ora, bem, na medida em que o pensamento de Hegel faz parte de uma época histórica (isto não significa absolutamente que pertença ao passado), procuramos pensar, da mesma maneira que Hegel, o ser por ele pensado, quer dizer, historialmente.

O pensamento somente pode permanecer junto de seu objeto se, no permanecer-junto, o mesmo objeto cada vez se torna para ele mais objetivo e mais controvertido. Desta maneira, o objeto exige do pensamento que sustente o objeto em sua situação, que lhe esteja à altura por uma correspondência, enquanto o conduz para a sua de-cisão. O pensamento que permanece junto a seu objeto deve, se este objeto é o ser, engajar-se na de-cisão do ser. De acordo com isto, estamos obrigados a melhor clarificar, no diálogo com Hegel, e, de antemão, para este diálogo, a mesmidade do mesmo objeto. Pelo que foi dito, exige isto que seja trazida à luz, com a diversidade do objeto do pensamento, ao mesmo tempo, a diversidade do elemento historial no diálogo com a história da filosofia. Tal esclarecimento deve tomar aqui, necessariamente, a forma de um breve esboço.

Com a finalidade de esclarecer a diferença que reina entre o pensamento de Hegel e aquele por nós tentado, consideramos três aspectos.[1]

Perguntamos:

1. Qual é lá e aqui o objeto do pensamento?
2. Qual é lá e aqui a medida para o diálogo com a história do pensamento?
3. Qual é lá e aqui o caráter deste diálogo?

Quanto à primeira questão:

Para Hegel o objeto do pensamento é o ser sob o ponto de vista do caráter de pensado do ente, no pensamento absoluto e enquanto tal. Para

1 Este é um dos raros momentos em que o filósofo realiza uma auto-interpretação, usando o pensamento hegeliano como contraste. De resto, Hegel acompanha a interrogação heideggeriana como uma presença sempre na iminência de tornar-se "uma pedra no meio do caminho". (N. do T.)

nós o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o ser, mas o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente. Expresso com mais rigor: para Hegel o objeto do pensamento é o pensamento absoluto como conceito absoluto. Para nós o objeto do pensamento, designado provisoriamente, é a diferença *enquanto* diferença.

Quanto à segunda questão:

Para Hegel a medida para o diálogo com a história da filosofia significa: entrar na força e no âmbito do que foi pensado pelos primeiros pensadores. Não é por acaso que Hegel põe em relevo sua norma, durante um diálogo com Espinosa e antes de um diálogo com Kant. (*Ciência da Lógica*, livro III, Lasson, volume II, pp. 216 e ss.) Em Espinosa encontra Hegel o perfeito "ponto de vista da substância", o qual não pode, entretanto, ser o supremo, porque o ser ainda não é o pensado com a mesma intensidade e decisão, desde seu fundamento, como o pensamento que se pensa a si mesmo. O ser como substância e substancialidade ainda não se desdobrou no sujeito em sua absoluta subjetividade. Espinosa, entretanto, sempre novamente interessa ao Idealismo Alemão e ao mesmo tempo o põe em contradição, porque faz o pensamento começar com o absoluto. O caminho de Kant, pelo contrário, é diferente e ainda mais decisivo para o pensamento do idealismo absoluto e para a filosofia em geral do que o sistema de Espinosa. Hegel vê no pensamento de Kant da síntese originária da apercepção "um dos mais profundos princípios para o desenvolvimento especulativo"(*Ibidem*, p. 227). Hegel encontra a força individual de cada pensador naquilo que por ele foi pensado, na medida em que, como degrau singular, pode ser sobressumido no pensamento absoluto. Este somente é absoluto porque se move em seu processo dialético-especulativo e para isto exige a gradação.

Para nós a medida para o diálogo com a tradição historial é a mesma, enquanto se trata de penetrar na força do pensamento antigo. Mas nós não procuramos a força no que foi pensado, mas em algo impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial. Mas somente o já pensado prepara o ainda impensado que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância. A medida do impensado não conduz a uma inclusão do anteriormente pensado num desenvolvimento e sistemática sempre mais altos e superados, mas exige a libertadora entrega do pensamento tradicional ao âmbito do que dele já foi e continua reservado. Este passado-presente perpassa originariamente a tradição, constantemente a precede, sem, contudo, ser pensado propriamente e enquanto o originário.

Quanto à terceira questão:

Para Hegel o diálogo com a história da filosofia que o precede tem

o caráter do sobressumir (*Aufhebung*),[1] isto é, da compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta.

Para nós o caráter do diálogo com a história do pensamento não é mais o sobressumir (*Aufhebung*), mas o passo de volta.

O sobressumir conduz para dentro do âmbito — que sobre-eleva e unifica — da verdade posta como absoluta, no sentido da certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo.

O passo de volta aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada.

Após esta rápida caracterização da diferença do pensamento de Hegel e do nosso, no que se refere ao objeto, no que se refere à medida e ao caráter de um diálogo com a história do pensamento, tentamos pôr em marcha, com um pouco mais de clareza, o diálogo iniciado com Hegel. Isto significa: ousamos uma experiência com o passo de volta.[2] A expressão "passo de volta" suscita múltiplas interpretações falsas. "Passo de volta" não significa um passo isolado do pensamento, mas uma espécie de movimento do pensamento e um longo caminho. Na medida em que o passo de volta determina o caráter de nosso diálogo com a história do pensamento ocidental, o pensamento conduz, de certo modo, para fora do que até agora foi pensado na filosofia. O pensamento recua diante de seu objeto, o ser, e põe o que foi assim pensado num confronto, em que vemos o todo desta história, e, na verdade, sob o ponto de vista daquilo que constitui a fonte de todo este pensamento, enquanto lhe prepara, enfim, o âmbito de sua residência. Isto não é, à diferença com Hegel, um problema já transmitido e já formulado, mas aquilo que, em toda parte, através de toda esta história do pensamento, não foi questionado. Designamo-lo provisória e inevitavelmente na linguagem da tradição. Falamos da *diferença* entre o ser e o ente. O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o *esquecimento* da diferença. O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai. O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele. O esquecimento não surpreende a diferença, apenas posteriormente, em conseqüência de uma distração do pensamento humano.

A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que

1 A categoria hegeliana da *Aufhebung*, ponto terminal do processo triádico e ponto de partida para o movimento em direção de nova síntese, vem em geral traduzido por *supressão*. Prefiro o termo *sobressumir*, em que melhor se preservam os três sentidos sublinhados por Hegel: tirar (*tollere*), elevar (*elevare*) e conservar (*conservare*). (N. do T.)

2 O passo de volta, como re-gresso (*Rück-gang*), representa o movimento contrário do passo para diante, como progresso (*Fort-gang*), de Hegel. A grande questão que fica aberta é: pode-se realizar o passo de volta sem a mediação, elemento axial do passo para diante, exigido por Hegel? (N. do T.)

é. O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica. A observação sobre o emprego que Hegel faz parte da palavra-guia "ser", em sua pluralidade de sentidos, permite reconhecer que o discurso sobre ser e ente jamais se deixa fixar *numa* época da história reveladora de "ser". O discurso do "ser" também jamais compreende este nome no sentido de um gênero, sob cuja vazia universalidade se alinham, como casos individuais, as doutrinas do ente historicamente apresentadas. "Ser" fala sempre historialmente e, por isso, perpassado pela tradição.

Ora, o passo de volta da metafísica para dentro de sua essência exige uma duração e perseverança cuja medida nós não conhecemos. Somente uma coisa está bem clara: o passo carece de uma preparação que deve ser tentada aqui e agora; isto, entretanto, em face do ente enquanto tal em sua totalidade, como agora *é* e como rapidamente e de maneira mais inequívoca começa a mostrar-se. O que agora *é* vai sendo caracterizado pela dominação da essência da técnica moderna, dominação que se apresenta já em todas as esferas da vida, através de múltiplos sinais que podem ser nomeados: funcionalização, perfeição, automatização, burocratização, informação. Assim como chamamos de Biologia a representação do que é vivo, assim pode ser chamada Tecnologia e apresentação e aperfeiçoamento do ente perpassado pela essência da técnica. A expressão pode servir como caracterização para a metafísica da era atômica. O passo de volta da metafísica para dentro da essência da metafísica, visto a partir dos dias atuais e assumido a partir de sua compreensão, é o passo da Tecnologia e da descrição e interpretação tecnológicas da nossa era para dentro da essência da técnica moderna que ainda deve ser pensada.

Com esta explicação quer-se manter a distância a outra interpretação falsa da expressão "passo de volta", que facilmente se insinua; a saber, a opinião de que o passo de volta consiste no retorno histórico aos primeiros pensadores da filosofia ocidental. Sem dúvida, o "para onde" ao qual conduz o passo de volta somente se desenvolve e se mostra através do exercício do passo.

Para conseguirmos, através do seminário, uma visão global da metafísica hegeliana, escolhemos como expediente uma discussão do trecho com o qual começa o primeiro livro da *Ciência da Lógica*, "A Doutrina do Ser". Já o título do trecho dá, em cada palavra, bastante que pensar. Ele diz: *Com que se deve começar a ciência*? A resposta de Hegel consiste na justificação de que o começo é de "natureza especulativa". Isto quer dizer: o começo não é nem imediato nem algo mediado. Procuramos dizer a natureza deste começo com um princípio especulativo: "o começo é o resultado". Isto tem significação múltipla, conforme a múltipla significação dialética do "é". Uma vez isto: o começo é — tomado o *resultare* literalmente — o rebate que emerge da plenificação do movimento dialético do pensamento que se pensa a si mesmo. A plenificação deste movimento, a idéia absoluta, é o todo fechado e desenvolvido, a plenitude do ser. O rebate que emerge desta plenitude produz a vacuidade do ser. Com ela

deve-se começar na ciência (com o saber absoluto que se sabe a si mesmo). Começo e fim do movimento, e antes disto o movimento mesmo, permanece, em toda parte, o ser. O ser é (*west*) enquanto movimento que circula em si mesmo, indo da plenitude para a mais exterior exteriorização e desta para a plenitude que se plenifica. O objeto do pensamento para Hegel é assim o pensamento que se pensa a si mesmo enquanto ser que circula em si. Invertido, não apenas com razão, mas por necessidade, o princípio especulativo sobre o começo se formula: "O resultado é o começo". Com o resultado, na medida em que dele resulta o começo, se deve propriamente começar.

Isto significa o mesmo que a observação que Hegel insere perto do fim de uma passagem e, entre parênteses, no trecho sobre o começo (Lasson, I, 63): "e o mais indiscutível direito teria *Deus* de que se começasse com ele". De acordo com a pergunta que vem no título do trecho, trata-se do "começo da ciência". Se ela deve começar com Deus, ela é a ciência do Deus: Teologia. Este nome fala aqui no sentido que tomou séculos após os gregos. Assim, Teologia é compreendida com a enunciação do pensamento especulativo sobre Deus. *Theólogos, theología,* significa na Antiguidade o dizer mítico-poético dos deuses, sem referência a um ensinamento de fé e a uma doutrina eclesial.

Por que é "a ciência", assim desde Fichte se chama a metafísica, por que é a ciência teologia? Resposta: Porque a ciência é o desenvolvimento sistemático do saber, que é aquele como o ser do ente mesmo se sabe e assim é verdadeiro. O nome escolástico que surgiu na transição da Idade Média para a Modernidade, para a ciência do ser, quer dizer, do ente enquanto tal em geral, é: Ontosofia ou Ontologia. Ora bem, a metafísica ocidental, desde o seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes, é, simultaneamente, ontologia e teologia. Na aula inaugural, "Que é Metafísica?" (1929), a metafísica é, por isso, determinada como a questão do ente enquanto tal *e* no todo. A omnitude deste todo é a unidade do ente que unifica enquanto fundamento pro-dutor. Para aquele que sabe ler, isto significa: A metafísica é onto-teo-logia. Quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus. Pois o caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na onto-teo-logia, a unidade ainda *impensada* da essência da metafísica. Esta essência da metafísica permanece, entretanto, para o pensamento ainda sempre o mais digno de ser pensado, enquanto ele não corta arbitrariamente, e por isso de maneira anti-historial, o diálogo com sua tradição, que nos é dada como destino.

Na quinta edição de *Que é Metafísica*? (1949), a introdução então acrescentada aponta expressamente para a essência onto-teo-lógica da metafísica.[1] Entretanto, apressado seria afirmar que a metafísica é teologia

1 Ver *Que é Metafísica*? (N. do T.)

porque é ontologia. Antes que isso se dirá: a metafísica é teologia, uma enunciação sobre Deus, porque o Deus vem para dentro da filosofia. Assim se agudiza a questão do caráter onto-teo-lógico da metafísica, até culminar na pergunta: como entra o Deus na filosofia, não apenas na filosofia moderna, mas na filosofia enquanto tal? Esta pergunta pode ser respondida quando antes foi suficientemente desenvolvida como questão.

Somente podemos responder objetiva e profundamente à questão: como entra o Deus na filosofia?, se junto com isto se esclareceu, de modo suficiente, aquilo *para onde* o Deus deve vir — a própria filosofia. Enquanto perquirirmos a história da filosofia apenas historicamente, em toda parte, apenas descobriremos que o Deus nela entrou. Mas uma vez posto que a filosofia é, enquanto pensamento, o livre engajar-se no ente enquanto tal, engajar-se realizado a partir de si, então o Deus somente pode penetrar na filosofia na medida em que ela, a partir de si, segundo sua essência, exige e determina, que e como Deus nela entra. A questão: como entra o Deus na filosofia? recai por isso nesta outra questão: de onde se origina a essencial constituição onto-teo-lógica da metafísica? No entanto, assumir a pergunta assim formulada significa realizar o passo de volta.

Neste passo de volta meditamos agora a origem essencial da estrutura onto-teo-lógica de toda a metafísica. Perguntamos: como entra o Deus e, por conseguinte, a teologia e com ela o fundamental traço onto-teo-lógico, na metafísica? Fazemos esta pergunta num diálogo com o todo da história da filosofia. Levantamos a questão tendo, ao mesmo tempo, Hegel particularmente no horizonte de nosso olhar. Isto ocasiona em nós a meditação de algo singular.

Hegel pensa o ser em sua vacuidade mais vazia, porquanto em sua máxima generalidade. Pensa o ser ao mesmo tempo na sua plenitude acabada e perfeita. Entretanto, o filósofo designa a filosofia especulativa, isto é, a filosofia propriamente, não onto-teo-logia, mas "Ciência da Lógica". Com esta designação Hegel traz algo decisivo à luz. Não há dúvida que se poderia esclarecer, num instante, a designação da metafísica como "lógica" apontando para o fato de que para Hegel "o pensamento" é o objeto do pensamento, sendo esta palavra entendida como *singulare tantum*. O pensamento, o ato de pensar, é, manifestamente, e, segundo uso antigo, o tema da lógica. Certamente. Mas também tão indiscutivelmente está constatado que Hegel, fiel à tradição, localiza o objeto do pensamento no ente enquanto tal e no todo, no movimento do ser, desde a sua vacuidade até sua plenitude desenvolvida.

Como pode, entretanto, o "ser" em geral decair até o ponto de se apresentar como "o pensamento"? De que outra maneira que através do fato de o ser vir caracterizado previamente como fundamento do pensamento, entretanto — porque pertence à unidade com o ser —, se recolher no ser enquanto fundamento, ao modo do explorar e fundar. O ser se manifesta como pensamento. Isto significa: o ser do ente se desoculta como

o fundamento que a si mesmo explora e funda. O fundamento, a *ratio* são, segundo a essência de sua origem: o *lógos* no sentido do deixar-estar-aí que a tudo reúne: o *hèn pánta*. Assim, pois, em verdade, para Hegel "a Ciência", quer dizer, a metafísica, não é "lógica" porque tem como tema o pensamento, mas porque o objeto do pensamento permanece o ser. Este, entretanto, desde a aurora de seu desocultamento, interpela, através de seu caráter de *lógos*, de fundamento fundante, o pensamento e lhe impõe a tarefa de fundamentar.

A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como o fundamento fundante. Por isso, toda a metafísica é, basicamente, desde o fundamento, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas.

Para que aventamos isto? Para experimentarmos as batidas expressões ontologia, teologia e onto-teologia naquilo em que escondem sua importância. Não há dúvida que, de saída, as expressões ontologia e teologia são tomadas, e isto se dá comumente, numa acepção paralela a outros termos também conhecidos: psicologia, biologia, cosmologia, arqueologia. As sílabas finais "-logia" dizem, de maneira imprecisa e corrente, que se trata da ciência da alma, do vivo, do cosmos, das antiguidades. Mas na "-logia" se oculta não apenas o lógico no sentido do conseqüente e em geral do que tem caráter enunciativo, que articula e dinamiza todo o saber das ciências, armazena-o e o comunica. A "-logia" é, cada vez, o todo de um complexo fundador, onde os objetos das ciências são representados sob o ponto de vista de seu fundamento, isto é, são compreendidos. A ontologia, porém, e a teologia são "logias" na medida em que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo. Elas prestam contas do ser, enquanto fundamento do ente. Prestam contas ao *lógos* e são, num sentido essencial, conformes ao *lógos*, quer dizer, à lógica do *lógos*. De acordo com isto chamam-se mais exatamente onto-lógica e teo-lógica. Mais objetivamente pensada e determinada de maneira mais clara, a metafísica é: Onto-teo-lógica.

Compreendemos agora o nome "lógica" no sentido essencial, que também inclui a expressão usada por Hegel e somente assim o elucida, a saber, como o nome para aquele pensamento que, em toda parte, explora e funda o ente enquanto tal e no todo, a partir do ser como fundamento (*lógos*). O traço fundamental da metafísica designa-se onto-teo-lógica. Após estas considerações, estamos em condições de esclarecer como o Deus entra na filosofia.

Em que medida é possível que tal esclarecimento seja bem-sucedido? Na medida em que atentamos para o seguinte: o objeto do pensamento é o ente enquanto tal, quer dizer, o ser. Isto se mostra na natureza do

fundamento. Conforme ela o objeto do pensamento, o ser como fundamento, somente é então radicalmente pensado quando o fundamento é representado como o primeiro fundamento, *próte arkhé*. O objeto originário do pensamento mostra-se como a causa originária como a *causa prima*, que corresponde à volta fundamentante à *última ratio*, ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como *causa sui*. Com isto designamos o conceito metafísico de Deus. A metafísica deve ultrapassar, com seu pensamento, tudo em direção de Deus, pelo fato de que o objeto do pensamento é o ser; este, porém, se torna fenômeno de múltiplas maneiras, enquanto fundamento: como *lógos*, como *hypokeímenon*, como substância, como sujeito.

Este esclarecimento toca provavelmente em algo certo, mas permanece absolutamente insuficiente para a discussão da essência da metafísica. Pois ela não é apenas teo-lógica, mas também onto-lógica. A metafísica não é apenas *também* uma e outra coisa. Muito antes, é ela teo-lógica, porque é onto-lógica. Ela é isto, porque é aquilo. A constituição onto-teológica da essência da metafísica não pode ser esclarecida nem a partir da teológica, nem partindo da ontológica, caso aqui algum dia uma explicação baste para aquilo que fica para ser considerado.

Ainda permanece impensado de que unidade emerge o comum-pertencer de ontológica e teológica; impensada também a origem desta unidade, impensada a diferença do diferente, que as unifica. Pois, manifestamente, não se trata primeiro de uma reunião de duas disciplinas da metafísica autônomas, mas da unidade daquilo *que* na ontológica e na teológica é questionado e pensado: o ente enquanto tal em sua generalidade e princípio, *na unidade com* o ente enquanto tal em sua eminência e último. A unidade deste *um* é de tal natureza que o último, a seu modo, fundamenta o primeiro e o primeiro, a seu modo, o último. A diversidade dos dois modos de fundamentar assenta, ela mesma, na mencionada diferença que ainda está impensada.

Na unidade do ente enquanto tal em geral e supremo repousa a constituição da essência da metafísica.

Trata-se aqui de discutir, primeiro, apenas como questão, aquela da essência onto-lógica da metafísica. Unicamente o próprio objeto pode apontar para o lugar o qual analisa a questão da constituição onto-teo-lógica da metafísica de tal maneira que procuremos pensar mais objetivamente o objeto do pensamento. Este foi legado ao pensamento ocidental sob o nome de "ser". Se pensarmos este objeto um pouco mais objetivamente, se prestarmos atenção ao que é controvertido no objeto, então se mostra: ser significa sempre e em toda parte: *ser do ente*, locução em que deve ser pensado o genitivo como *genitivus obiectivus*. Ente significa sempre e em toda parte: ente *do ser*, locução em que deve ser pensado o genitivo como *genitivus subiectivus*. Falamos, sem dúvida, com reserva de um genitivo, referindo-nos a objeto e sujeito; pois estas expressões sujeito e objeto já

têm por sua vez origem em uma caracterização do ser. Claro está apenas que no ser do ente e no ente do ser se trata, cada vez, de uma diferença.

De acordo com isto, pensamos apenas então objetivamente o ser quando o pensamos na diferença com o ente e este na diferença com o ser. Assim a diferença se torna objeto de nossa análise, em sentido próprio. Se procurarmos representá-la, então logo nos descobrimos levados a conceber a diferença como relação que nossa representação acrescentou ao ser e ao ente. Com isto a diferença é rebaixada a uma distinção, a uma obra de nosso entendimento.

Aceitemos uma vez que a diferença é acréscimo de nossa representação, então surge a questão: um acréscimo destinado a quê? Responde-se: ao ente. Bem. Mas que quer dizer isto: "o ente"? Que outra coisa significa senão: tal coisa que *é*? Assim abrigamos o presumido acréscimo, a representação da diferença, junto ao ser. Mas "ser" mesmo diz: ser que é *ente*. Já encontramos sempre ente e ser em sua diferença lá para onde deveríamos levar a diferença como o suposto acréscimo. A situação aqui é idêntica à do conto da Lebre e do Ouriço de Grimm: "Já sempre estou aqui" (*Ick bünn all hier*). Poder-se-ia agora proceder de modo global com este singular estado de coisas que consiste no fato de que ente e ser já sempre são previamente encontrados a partir da diferença e no seio dela, e então esclarecê-la assim: nosso pensamento representativo é assim organizado e constituído que ele aplica, por assim dizer, antecipadamente, em toda parte, além do uso de seu intelecto e, contudo, dele emergindo, a diferença entre o ente e o ser. Deste esclarecimento, cristalino em sua aparência, mas também rapidamente feito, muita coisa poder-se-ia dizer e ainda mais questionar; antes de mais nada talvez isto: de onde surge o "entre" no qual a diferença deve, por assim dizer, ser inserida?

Deixamos de lado opiniões e esclarecimentos; em vez disso, fixemos nossa atenção no seguinte: em toda parte e sempre encontramos aquilo que é chamado diferença: no objeto do pensamento, no ente enquanto tal, e isto tão despojado de dúvidas, que primeiro nem tomamos conhecimento desta constatação, enquanto tal. Nada nos obriga também a fazer isto. Nosso pensamento está livre para deixar impensada a diferença ou para considerá-la propriamente enquanto tal. Mas esta liberdade não vigora para todos os casos. Imprevistamente pode dar-se o fato de que o pensamento se veja chamado a enfrentar a questão: o que, pois significa este tão falado "ser"? Mostra-se aqui imediatamente o ser como ser..., por conseguinte, no genitivo da diferença; então a questão anterior pode ser formulada mais objetivamente assim: que pensais da diferença, se tanto o ser como o ente, cada um a seu modo, tornam-se fenômenos emergindo *da diferença*? Para estarmos à altura desta pergunta, devemos primeiro colocar-nos num confronto objetivo com a diferença. Este confronto abre-se-nos se realizarmos o passo de volta. Pois somente através da distância por ele trazida se dá o próximo enquanto tal, a proximidade chega à sua

primeira manifestação. Pelo passo de volta, liberamos o objeto do pensamento, o ser da diferença, para um confronto, que absolutamente pode permanecer inobjetivado.

Olhando ainda sempre a diferença e, contudo, liberando-a já pelo passo de volta para dentro do que deve ser pensado, podemos dizer: ser do ente quer dizer: ser que *é* o ente. O "é" fala aqui transitivamente, ultrapassando. O ser se manifesta como fenômeno ao modo de uma ultrapassagem para o ente. Contudo, o ser não passa para o outro lado, para junto do ente, deixando seu lugar, como se o ente pudesse, subsistindo primeiro sem o ser, ser apenas então abordado por ele. Ser ultrapassa (aquilo) para, sobrevém desocultando (aquilo) que unicamente através de tal sobrevento advém como desvelamento a partir de si. Advento quer dizer: ocultar-se no desvelamento; portanto, demorar-se oculto no presente: ser ente.

Ser mostra-se como sobrevento desocultante. Ente enquanto tal aparece ao modo do advento que se oculta no desvelamento.[1]

Ser no sentido do sobrevento desocultante e ente enquanto tal, no sentido do advento que se esconde, acontecem como fenômeno os enquanto são assim diferenciados a partir do mesmo, a partir da di-ferença. Somente esta dá e mantém separado o "entre" em que sobrevento e advento são conservados na unidade, em que são sustentados distintos e identificados. A diferença entre ser e ente é, enquanto diferença entre sobrevento e advento, a *de-cisão desocultante-oculante* de ambos. Na de-cisão impera a revelação do que se fecha e se vela; este imperar dá a separação e união de sobrevento e advento.

Enquanto procuramos considerar a diferença enquanto tal, não a conseguimos fazer desaparecer, mas a perseguimos na sua origem essencial. A caminho dela pensamos a de-cisão de sobre-vento e ad-vento. Isto é o objeto do pensamento pensado por um passo de volta mais objetivamente: ser pensado a partir da diferença.

Aqui se exige, não resta dúvida, uma observação intermediária que diz respeito ao nosso discurso sobre o objeto do pensamento, observação que sempre novamente reclama nossa atenção. Dizendo o "ser, utilizamos a palavra na generalidade mais ampla e indeterminada. Quando, porém, falamos somente de uma generalidade, pensamos o ser de modo impróprio. Representamos o ser de um modo em que ele, o ser, jamais se dá.

1 Heidegger procura captar a ambivalência que se oculta na di-ferença (entre ser e ente) com as palavras "sobrevento" e "advento". Sobrevento (*Überkommnis*), como acontecimento inesperado, é o *ecsaiphnes* (de repente) que manifesta o advento (*Ankunft*). O ser é o sobrevento que desoculta o ente e assim desvela aquilo que oculta: o advento do ente. Chega-se então a uma solução, que logo se torna dis-solução; por isso traduzo *Austrag* por *de-cisão*, que designa a insuprimível diferença entre ser e ente. Por causa disso a identidade heideggeriana é dinâmica. O filósofo apela, quase desesperadamente, a novas formas de dizer para assinalar um estado de coisas (*Sachverhalt*) que tomou como tarefa para seu pensamento. Mais de um lembrará aqui a frase de Wittgenstein que encerra seu *Tractatus*: "Deve-se calar sobre aquilo de que não é capaz de falar". Não feriu, porém, Wittgenstein esta regra já ao enunciá-la? (N. do T.)

A natureza do comportamento do objeto do pensamento, ou ser, permanece um estado de coisas original. Nosso modo corrente de pensar sempre pode primeiro apenas clarificá-lo de maneira insuficiente. Procuremos fazer isto trazendo um exemplo no qual se deve atentar para o fato de que em nenhum lugar do ente se dá um exemplo para a manifestação do ser como fenômeno, provavelmente porque a manifestação do ser como fenomêno é o que, em cada exemplo, já está em jogo.

Hegel menciona, uma vez, o seguinte exemplo para caracterizar a generalidade do geral: alguém deseja comprar frutas num mercado. Pede frutas. Estendem-lhe maçãs, peras, exibem-lhe pêssegos, cerejas, uvas. Mas o comprador recusa o que lhe é apresentado. A todo custo ele quer conseguir frutas. Ora, o oferecido, entretanto, é, em cada caso, frutas, mas, não obstante, se constata: não há frutas para comprar.

Infinitamente mais impossível permanecer a representação do "ser" como o geral em relação a cada ente. Ser somente se dá sempre com este ou aquele cunho historial: *physis, lógos, hén, idéa, enérgeia*, substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade, vontade de poder, vontade de vontade. Mas isto que nos vem do destino não se dá em série, como maçãs, peras, pêssegos, arranjados sobre o balcão da representação histórica.

Entretanto, não ouvimos alguma coisa do ser na ordem historial e na seqüência do processo dialético, que Hegel pensa? Certamente. Mas o ser também aqui somente se dá na luz que se revelou como clareira para o pensamento de Hegel. Isto quer dizer: como ele, o ser, se dá, sempre se determina por si próprio, através do modo como se revela. Este modo, entretanto, é historialmente destinado, é um cunho sempre epocal que para nós somente acontece e impera se o liberamos para aquilo que, do que foi e continua sendo, lhe é próprio.

Somente atingimos a proximidade do que nos vem do destino historial através do súbito instante de uma lembrança. Isto também vale para a experiência de cada cunho da diferença de ser do ente ao qual corresponde uma particular interpretação do ente enquanto tal. O que foi dito vale antes de tudo também para nossa tentativa de, no passo de volta do esquecimento da diferença enquanto tal, pensar a ela enquanto de-cisão de sobre-vento desocultante e ad-vento ocultante. Manifesta-se, na verdade, a um ouvido mais dócil, o fato de que nós, quando falamos da de-cisão, já permitimos que faça uso da palavra aquilo que foi e continua sendo, na medida em que lembramos o desocultar e ocultar, a ultrapassagem (transcendência) e o advento (presentear). Talvez se manifeste mesmo pela discussão da diferença de ser e ente, na de-cisão enquanto o lugar de sua essência, algo comum, que perpassa o destino do ser desde o começo até sua plenitude. Entretanto, continua difícil de dizer como esta generalidade deve ser pensada, se ela não é nem algo geral, que vale para todos os casos, nem uma lei que garante a necessidade de um processo no sentido do processo dialético.

O que agora unicamente interessa para nosso plano é a penetração numa possibilidade de pensar de tal modo a diferença como de-cisão que

se torne claro em que medida a constituição onto-teo-lógica da metafísica tem sua origem essencial na de-cisão, que inicia a história da metafísica, perpassa suas épocas, e, no entanto, em toda parte, permanece velada *enquanto* a de-cisão e, deste modo, esquecida por um esquecimento que a si mesmo ainda subtrai.

Para facilitar a compreensão do acima referido, consideramos o ser e nele a diferença e nesta a de-cisão, a partir daquele cunho do ser pelo qual ele se revelou como *lógos*, como o fundamento. O ser mostra-se no sobrevento desocultante como deixar-estar-aí do que advém, como o fundar nos múltiplos modos do a-duzir e pro-duzir. O ente enquanto tal, o advento que se oculta no desvelamento, é o fundado que, como fundado e assim como obrado, funda a seu modo, a saber, obra, isto é, causa. A de-cisão entre fundante e fundado enquanto tais não mantém apenas ambos separados, ela os mantém na união recíproca. Os elementos sustentados na separação são de tal modo imbricados na de-cisão que não somente ser enquanto fundamento funda o ente, mas que o ente por seu lado funda à sua maneira o ser, causa-o. Tal coisa o ente apenas pode, na medida em que "é" a plenitude do ser: como o mais ente.

Aqui nossa reflexão atinge um encadeamento surpreendente. Ser se manifesta como fenômeno como o cunho do *lógos* no sentido do fundamento, no sentido do deixar-estar-aí. O mesmo *lógos* é enquanto recolhimento do unificante, o *hén*. Este *hén*, entretanto, tem uma estrutura dupla: de um lado é o uno unificante no sentido do primeiro, em toda parte, e assim é o mais geral e ao mesmo tempo o uno unificante no sentido do supremo (Zeus). O *lógos* recolhe fundando tudo no universal e recolhe fundando tudo a partir do único. Observemos, apenas de passagem, que o mesmo *lógos* oculta em si, além disto, a origem essencial da marca distintiva da linguagem e que o *lógos* determina deste modo, em sentido mais amplo, os modos do dizer enquanto um dizer lógico.

Na medida em que ser acontece como fenômeno como ser do ente, como diferença, como de-cisão, perdura a separação e união do fundar e fundamentar; o ser funda o ente, este, enquanto o mais ente, fundamenta o ser. Um sobre-vém ao outro, um ad-vém no outro. Sobrevento e advento aparecem mutuamente enviscerados no re-flexo que os opõe. Dito a partir da diferença, isto significa: a de-cisão é um circular, um circular de ser e ente, um em torno do outro.

O fundar mesmo aparece no seio da revelação da de-cisão como algo que *é* e que assim por si mesmo exige, enquanto ente, a correspondente fundação pelo ente, quer dizer, a causação, e, na verdade, a causação pela causa suprema.

Uma das provas clássicas para este estado de coisas na história da metafísica encontra-se num texto, pouco considerado, de Leibniz, que nós, por amor à brevidade, chamamos *As Vinte e Quatro Teses da Metafísica*. (Gerh, *Phil.*, VII, 289; e ss.; cf. para isso: *O Princípio de Razão*, 1957, p. 51 e ss.)

A metafísica corresponde ao ser enquanto *lógos* e é conforme isto, em sua característica principal, em toda parte lógica, mas lógica que pensa

o ser do ente e, de acordo com isto, a lógica, determinada pelo diferente da diferença: onto-teo-lógica.

Na medida em que a metafísica pensa o ente enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em consideração a diferença enquanto diferença.

O diferente mostra-se como o ser do ente em geral e como o ser do ente supremo.

Porque o ser aparece como fundamento, o ente é o fundamento; mas o ente supremo é o fundamento no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo (que é o) ente que a tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica.

A metafísica é, a partir da unidade unificadora da de-cisão, unitária e simultaneamente ontologia e teologia, porque o pensamento da metafísica permanece engajado na diferença como tal impensada.

A constituição onto-lógica da metafísica emerge do imperar da diferença que sustenta separados e unidos ser como fundamento e ente como fundado-fundamentante, sustentação que a de-cisão consuma.

O que assim é designado remete nosso pensamento para o âmbito que não pode mais ser dito pelas palavras-guias da metafísica, ser e ente, fundamento-fundado. Pois o que estas palavras designam, o que representa o modo de pensar por elas orientado, nasce como o diferente da diferença. A origem da diferença não mais se deixa pensar no horizonte da metafísica.

A breve análise da constituição onto-teológica da metafísica mostra um caminho possível para respondermos à questão: como o Deus entra na filosofia?, a partir da essência da metafísica.

O Deus entra na filosofia pela de-cisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser e ente. A diferença constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica. A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária (*Ur-sache*).[1] Esta é a causa como *causa sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar.

Tendo isto em conta, o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele do que a onto-teo-lógica quereria reconhecer.

1 Heidegger faz aqui uma transposição semântica com base na etimologia irrepetível no vernáculo. A coisa originária (*Ur-sache*) é, enquanto tal, causa (*Ursache*). (N. do T.)

Caia através desta observação um pouco de luz sobre o caminho para onde se dirige um pensamento, que realiza o passo de volta; de volta da metafísica para dentro da essência da metafísica; de volta do esquecimento da diferença enquanto tal para dentro do destino do ocultamento da de-cisão, ocultamento que se subtrai.

A ninguém é dado saber se e quando e onde e como este passo do pensamento se desdobra em autêntico (utilizado no acontecimento-apropriação) caminho e marcha e abertura de novos caminhos. Talvez a dominação da metafísica antes ainda se fortifique e isto sob a forma da técnica moderna e seu frenético desenvolvimento imprevisível. Talvez também tudo o que se dá no caminho do passo de volta seja apenas utilizado e elaborado como resultado de um pensamento representativo pela metafísica que continua perdurando, e à maneira dela.

Assim o próprio passo de volta permaneceria irrealizado e o caminho que ele inaugura e aponta, não trilhado.

Tais considerações facilmente se impõem, mas estão desprovidas de peso em comparação com uma dificuldade bem diversa, pela qual deve passar o passo de volta.

A dificuldade está na linguagem. Nossas línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico. Fica aberta a questão se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica e, por conseguinte, em definitivo caracterizada pelo onto-teo-lógica, ou se estas línguas garantem outras possibilidades de dizer e isto significa ao mesmo tempo possibilidades do não-dizer que diz. Com suficiente freqüência mostrou-se-nos durante os exercícios do seminário a dificuldade a que está exposto o dizer pensante. A palavrinha "é", que em toda parte fala em nossa língua e diz do ser, mesmo ali onde propriamente não se manifesta, contém — desde o *ésti gàr einai* de Parmênides até o "é" do princípio especulativo em Hegel e até a dissolução do "é" numa posição da vontade de poder em Nietzsche — todo o destino do ser.[1]

A presença desta dificuldade que emana da linguagem deveria prevenir-nos de transformar precipitadamente a linguagem do pensamento agora tentado numa terminologia e já amanhã falar em de-cisão,[2] em vez de consagrar todo esforço ao aprofundamento do que foi dito. Pois o que foi dito, o foi em um seminário. Um seminário é, a palavra já o sugere, um lugar e uma oportunidade de, aqui e ali, semear uma semente, uma semente de meditação que um dia possa, à sua maneira, pouco importa quando, nascer e frutificar.

1 Ver *A Tese de Kant Sobre o Ser*. (N. do T.)
2 O filósofo adverte o leitor contra o vício de transformar uma linguagem flutuante, essencialmente experimental, num jargão em que se quisera aprisionar aquilo que, como objeto do pensamento, sempre está em questão. (N. do T.)

A Determinação do Ser do Ente Segundo Leibniz

Tradução e notas: Ernildo Stein

* Título original *Aus der letzten Marburger Vorlesung*. A preleção foi proferida no semestre de verão de 1928 sobre Leibniz; apareceu como contribuição para o livro comemorativo dos oitenta anos de Rudolf Bultmann: *Zeit und Geschichte*, na Editora I.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1964, pp. 497-507. O texto para a tradução foi extraído do volume *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, que contém boa parte dos textos menores de Martin Heidegger.

ESTA PRELEÇÃO se propôs, durante o semestre de verão de 1928, a tarefa de experimentar uma discussão com Leibniz. Orientada era a tarefa na consideração do ekstático ser-no-mundo do homem, desde o ponto de vista da questão do ser.

O primeiro semestre em Marburgo (1923-1924) tentou a adequada discussão com Descartes, a qual então passou a fazer parte de *Ser e Tempo* (§§ 19-21).

Esta e outras interpretações eram determinadas pela convicção de que, no pensamento da filosofia, nós somos um diálogo com o pensamento do passado. Tal diálogo quer dizer outra coisa que complementação de uma filosofia sistemática pela exposição historiográfica de sua história. Não pode, porém, ser também comparada com a singular identidade que Hegel alcançou para a mentação de seu pensamento e do pensamento da história.

A metafísica que Leibniz desenvolveu é, de acordo com a tradição, uma interpretação da substancialidade da substância.

O texto que segue, extraído da mencionada preleção e revisto, procura mostrar a partir de que projeto e segundo que fio condutor Leibniz determina o ser do ente.

Já a palavra que Leibniz escolhe para identificar a substancialidade da substância é característica. A substância é mônada. A palavra grega *monas* significa: o simples, a unidade, o um, mas também: o separado, o solitário. Leibniz utiliza apenas a palavra mônada depois que sua metafísica da substância já tomara forma definitiva, a saber, desde 1696. O que Leibniz entende por mônada engloba como que em si todos os significados gregos fundamentais: a essência da substância consiste no fato de que ela é mônada. O ente propriamente dito possui o caráter de simples unidade do indivíduo separado. Antecipando: mônada é o elemento unificador simplesmente originário que previamente individualiza e separa.

De acordo com isto, deve-se reter, para a suficiente definição da mônada, um tríplice elemento:

1. As mônadas, as unidades, os pontos, não necessitam da união, mas são aquilo que dá unidade. São capazes de algo.

2. As unidades que dão união são elas próprias originariamente unificantes, de certa maneira ativas. Por isso é que Leibniz caracteriza estes pontos como *vis primitiva, force primitive*, força originária.

3. A concepção da mônada revela uma intenção metafísica, ontológica. Leibniz, por conseguinte, não designa também os pontos, pontos matemáticos, mas *points métaphysiques*, "pontos metafísicos" (Gerhardt IV, 482; Erdmann, 126). Ainda são chamados "átomos formais", não materiais; não são partes últimas e elementares da *hyle*, da matéria, mas o originário e inseparável princípio da formação, da forma, do *eidos*.

Cada ente separado se constitui como mônada. Leibniz diz (Gerh. II, 262): *ipsum persistens... primitivam vim habet*. Cada ente separado é dotado de força.

A compreensão do sentido metafísico da doutrina das mônadas depende da maneira exata como se compreende o conceito de *vis primitiva*.

O problema da substancialidade da substância deve ser solucionado positivamente, e este problema é para Leibniz um problema da unidade, da mônada. Deste horizonte de problemas de uma determinação positiva da unidade da substância, deve ser entendido tudo o que foi dito sobre a força e sua função metafísica. O caráter de força deve ser pensado a partir do problema da unidade que se esconde na substancialidade. Leibniz destaca seu conceito de *vis activa* do conceito escolástico de *potentia activa*. Desde o ponto de vista terminológico, *vis activa* e *potentia activa* parecem significar o mesmo. Mas: *Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur* (Gerh. IV, 469). "Pois a *vis activa* se distingue da nua potência pura para agir, que é de comum conhecimento na escolástica, porque a potência ativa ou possibilidade de agir da escolástica não é outra coisa que a possibilidade próxima de agir, a qual contudo necessita de um impulso estranho, como que de um estímulo para tornar-se ato."

A *potentia activa* da escolástica é um puro ser-capaz de agir, mas de maneira tal que este ser-capaz de... justamente está para agir, mas ainda não age. Ela é uma capacidade existente nas coisas que ainda não entrou em ação.

Sed vis activa actum quemdam sive entelécheiam continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit (*ib.*). "A *vis activa*, porém, contém um certo agir já real ou uma enteléquia, ela se situa entre a pura capacidade de agir e o agir mesmo e encerra em si um *conatus*, uma tentativa."

A *vis activa* é, por conseguinte, um certo agir, mas não a ação na realização propriamente dita; ela é uma capacidade, mas não uma capacidade em repouso. Designamos o que Leibniz aqui visa o tender para..., melhor ainda, para poder exprimir o específico, de certa maneira já efetivado, momento de agir, o impelir, *pulsão*.[1] Não é nenhuma disposição

1 *Drang* é o termo que Heidegger explora para extrair toda a riqueza de sentido da *vis* de Leibniz. *Drang* equivale originariamente ao termo grego *horme*, que vem de *hormáo*: excitar. Desta forma verbal grega se origina a palavra portuguesa *hormônio*: princípio ativo das secreções internas.

nem um processo espontâneo, mas o empenhar-se desde dentro (a saber, por própria iniciativa e por si mesmo), o dispor a si para si mesmo ("ele insiste nisso"), instaurar-se na proximidade de si mesmo.[1]

O característico na pulsão é que leva à ação a si mesmo, a partir de si mesmo e isto, na verdade, não ocasionalmente, mas por natureza. Este levar-se para... não necessita primeiro de um impulso que venha de qualquer lugar de fora. A pulsão mesma é o "instinto" que por natureza é impulsionado por ele mesmo. No fenômeno da pulsão não apenas reside o fato de que por si mesmo traz consigo como que a causa no sentido do desencadeamento, a pulsão enquanto tal, já está sempre desencadeada, mas de tal modo que ainda sempre permanece tensa. Não há dúvida de que a pulsão pode ser freada em seu tender para, mas, mesmo freada não é o mesmo que uma faculdade de agir em repouso. Certamente pode a eliminação das repressões libertar a pulsão para... O desaparecer de um freio, ou — para usar uma expressão feliz de Max Scheler — o desenfrear, é, contudo, algo diferente de uma causa estranha que ainda se viesse juntar. Leibniz diz: *atque ita per seipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti* (*ib.*). O olhar para um arco tenso torna mais claro o que se quer dizer. A expressão força é por isso um pouco enganosa, porque facilmente se imagina uma qualidade em repouso.

Após esta elucidação da *vis activa* como pulsão, Leibniz passa para a determinação essencial: *Et hanc virtutem omni substantiae inesse aio, semperque ex ae actionem nasci* (*ib.* 470). Esta força, portanto — digo eu —, reside em cada substância (constitui sua substancialidade) e sempre dela nasce uma certa "ação". Em outras palavras: ela é pulsão, é produtiva;

Traduzo *Drang* por *pulsão*, que vem de *pulsar*: impelir, repelir. Bater, ferir, tocar, tanger. Palpitar, latejar, arquejar. *Pulsão* como *Drang* distingue-se e se opõe a instinto porque não exige um objeto correlato. O termo *pulsão*, além de reproduzir o sentido de *Drang*, possui a vantagem de permitir o jogo semântico que o filósofo realiza pelo uso de prefixos com *Drang*. Além das formas verbais, podemos formar, em português: com-pulsão, ex-pulsão, im-pulsão, re-pulsão. A longa história da palavra *Drang* deu-lhe uma variedade de conotações que dificilmente são percebidas por uma língua com outra história. Desde o termo medieval *drang* até a exploração que dele faz Max Scheler, *Drang* passa pelo movimento da literatura alemã *Sturm und Drang* (1767-1785), pelo idealismo (Schelling), pela filosofia da vida (Dilthey). Heidegger usa a palavra *Drang* livre de conotações biológicas ou irracionalistas, acentuando-lhe a dimensão transcendental de que necessita para analisar a questão do ser do ente no pensamento de Leibniz, no horizonte de sua ontologia fundamental. (Agradeço ao Prof. Hermann Zeltner, da Universidade de Erlangen-Nürnberg, sempre disponível para clarificar no diálogo questões como esta.) (N. do T.)

1 Heidegger procura circunscrever a dimensão constituinte da *vis*, do *Drang*, da *pulsão*, distinguindo-a: a) do processo mecânico espontâneo; b) da esfera biológica que (desde a *héxis*: estado, característica, ter uma disposição, de Aristóteles) facilmente se insinua quando se fala de força, instinto, pulsão; e determinando-a transcendentalmente: a) suprimindo pela auto-reflexão a passividade que se poderia presumir na pulsão; b) sugerindo, pela auto-referência, a atividade característica desta disposição originária. A alusão ao surto originário de si mesmo, sem que se sugira passividade, não permite que se determine como objeto o que está em questão. É um esforço de arrancar a linguagem de seus fundamentos, porque ela sempre pára, fixa, põe, propõe, estratifica. Trata-se, em última instância, da busca quase obsessiva de um dizer não-objetivante, de um dizer que se encoste nas coisas, permaneça junto a elas e assim as mostre. Seria um dizer em que nada se põe, propõe e representa como objeto. Retorna sempre a idéia heideggeriana da recuperação originária da coisa, do levá-la a mostrar-se, a presentar-se sem que seja representada, petrificada como objeto de uma proposição. É, no fundo, o elemento nodal do método fenomenológico. (N. do T.)

producere quer dizer: conduzir algo à luz, fazer que algo resulte de si mesmo e como tal resultado guardá-lo em si. Isto também vale para a substância corpórea. No choque de dois corpos a pulsão é meramente limitada em vários sentidos. Isto é passado por alto por aqueles (os cartesianos) *qui essentiam eius (substantiam corporis) in sola extensione collocaverunt (ib.)*.

Cada ente possui o caráter desta pulsão, é determinado em seu ser como se impulsionante. É este o rasgo fundamental da mônada. Mas com isso, não resta dúvida, a estrutura desta pulsão não é ainda expressamente determinada.

Nisto, porém, reside uma afirmação metafísica da maior importância, para a qual já agora devemos apontar. Pois esta interpretação do que propriamente é, deve, enquanto geral, esclarecer também a possibilidade do ente em sua totalidade. Que é dito pela tese monadológica fundamental sobre a co-subsistência de mais entes na totalidade do universo?

Se a essência da substância é interpretada como mônada e esta como *vis primitiva*, pulsão, *conatus, nisus prae-existens*, como impulsionando originariamente e levando em si o pleno poder unificante, então, em face esta interpretação do ente tão cheia de conseqüências, levantam-se questões:

1. Em que medida é a pulsão enquanto tal o originário e simplesmente unificante?

2. Como se deve interpretar, em razão do caráter monádico das substâncias, a unidade e conexão no universo?

Se cada ente, cada mônada tem a pulsão de si, isto significa que carrega a partir de si o essencial de seu ser, daquilo por que e o modo como exerce a pulsão. Todo o impulsionar paralelo de outras mônadas é, em sua possível relação com cada uma das outras mônadas individuais, essencialmente negativo. Nenhuma substância é capaz de dar à outra sua pulsão, isto é, o que possui de essencial. Ela somente é capaz de simplesmente desenfrear ou frear, mas mesmo nesta maneira negativa ela sempre apenas funciona indiretamente. A relação de uma substância com a outra é unicamente aquela de uma delimitação, por conseguinte, uma determinação negativa.

A respeito disto Leibniz se revela bem claro: *Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam ab alia substantia creata non ipsam vim agendi, sed praeexistentis iam nisus sui, sive virtutis agendi, limites tantummodo ac determinationem accipere*. Decisivo é o *praeexistens nisus*. Leibniz encerra: *ut talia nunc taceam ad solvendum illud problema difficile, de substantiarum operatione in se invicem, profutura.*

NB: a *vis activa* é também caracterizada como *enteléchеia*, aludindo-se a Aristóteles (cf. p. ex. *Système Nouveau*, § 3). Na *Monadologia* (§ 18) é assim formulada a razão para tal designação: "*car elles ont en elles une certaine perfection (ékhousi tòentelés)*", "pois as mônadas têm em si certa perfeição, carregam em si, de certa maneira, uma perfeição, na medida em que cada mônada, como se irá mostrar, já carrega consigo seu elemento positivo, e, na verdade, de maneira tal que este, segundo sua possibilidade, é o próprio universo".

Esta interpretação da *enteléchеia* não corresponde à verdadeira tendência de Aristóteles. Por outro lado, assume Leibniz esta expressão com novo significado em sua *Monadologia*.

Já no Renascimento *enteléchеia* é traduzido com o sentido que Leibniz lhe dá: *perfectihabia*: A *Monadologia* cita (§ 48) Hermolaus Barbarus como tradutor. Este Hermolaus Barbarus traduz e comenta, no Renascimento, Aristóteles e o comentário de Themistius (320-390) e precisamente com a intenção de afirmar o Aristóteles grego contra a escolástica medieval. Sem dúvida, sua obra esteve ligada a grandes dificuldades. Conta-se que ele — na carência e perplexidade diante da significação filosófica do termo *entécheia* — invocou o diabo para lhe prestar esclarecimentos.

Esclarecemos agora, de maneira geral, o conceito de *vis activa*: 1. *vis activa* significa "pulsão". 2. O caráter desta pulsão reside em cada substância enquanto substância. 3. Desta pulsão brota constantemente um exercício.

Mas abordemos agora a problemática metafísica propriamente dita da substancialidade, isto é, a questão da unidade da substância enquanto ente primeiro. O que não é substância é chamado por Leibniz de fenômeno, o que quer dizer, emanação, derivação.

A unidade da mônada não é o resultado de uma agregação, não é algo suplementar, mas aquilo que *a priori* dá unidade. A unidade enquanto aquilo que dá unidade é ativa, é *vis activa*, pulsão enquanto *primum constitutivum* da unidade da substância. Aqui está o problema central da Monadologia, o problema da *pulsão* e da *substancialidade*.

O caráter fundamental desta atividade tornou-se compreensível. Obscuro permanece como justamente a pulsão mesma pode dar unidade. Uma outra questão de decisiva importância é a seguinte: como se constitui, com base nesta mônada unida e concentrada em si mesma, a totalidade do universo em sua conexão?

Antes é necessária uma consideração intermédia. Já mais vezes foi acentuado; o sentido metafísico da Monadologia só pode ser atingido se for tentada uma construção das principais conexões e perspectivas, e isto pelo fio condutor daquilo que para Leibniz mesmo era determinante no projeto da Monadologia.

A Monadologia quer elucidar o ser do ente. Por isso é preciso adquirir, seja por que via for, uma idéia exemplar de ser. Ela foi encontrada ali, onde algo semelhante ao ser se manifesta imediatamente ao que questiona filosoficamente. Nós nos relacionamos com o ente, a ele nos reduzimos e nele nos perdemos, por ele somos dominamos e possuídos. Mas nós não nos relacionamos apenas com o ente, somos, ao mesmo tempo, nós mesmos, ente. Nós o somos e isto não de maneira indiferente, mas de tal maneira que justamente nosso próprio ser nos importa. É por isso que — prescindindo de outras razões — de certa maneira é sempre o próprio ser de quem questiona, o fio condutor, assim também no projeto da Monadologia. O que aí chega a se revelar certamente permanece inquestionado sob o ponto de vista ontológico.

A constante presença do próprio ser-aí, da constituição ontológica e do modo de ser do próprio eu, dá a Leibniz o modelo para a unidade que atribui a cada ente. Isto transparece em várias passagens. A clara visão com relação a este fio condutor é de importância decisiva para a compreensão da Monadologia.

"*De plus, par le moyen de l'âme ou forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle MOY en nous; ce qui ne sauroit avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse estre; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou come un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues*" (*Système Nouveau*, § 11).

"Ademais, por meio da 'alma' ou da 'forma' há uma unidade verdadeira que correspondente ao que em nós se denomina 'EU'; mas tal não se encontra nem nas máquinas artificiais nem na simples massa da matéria, esteja ela organizada como quiser. Pois mesmo então deve ser considerada apenas como um exército ou um rebanho, ou como um aquário cheio de peixes ou como um relógio composto de molas e engrenagens."

Substantiam ipsam potentia activa et passiva porimitivis praeditam, velut tò Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo, non vires illas derivatas quae continue aliae atque aliae reperiuntur (carta a de Volder, cartesiano, filósofo na Universidade de Leyden, de 20 de junho de 1703. Gerh. II, 251; Buchenau II, 325). "Penso a substância mesmo, se dotada do originário caráter 'pulsivo', como uma mônada indivisível e perfeita, comparável a nosso eu..."

Operae autem pretium est considerare, in hoc principio Actionis plurimum inesse intelligibilitatis, quia in eo est analogum aliquod ei quod ineste nobis, nempe perceptio et appetitio... (30 de junho de 1704, Gerh. II, 270, Livro II, 347).

"Além disso vale a pena considerar que este princípio de atividade (pulsão) nos é altamente compreensível, porque, de certa maneira, forma uma analogia com relação àquilo que reside em nós, a saber, a representação e o tender para."

Aqui mostra-se com precípua clareza que, primeiro, a analogia com o "Eu" é essencial e que, segundo, justamente esta origem tem como conseqüência o mais alto grau de compreensibilidade.

Ego vero nihil aliud ubique et per omnia pono quam quod in nostra anima in multis casibus admitimus omnes, nempe mutationes internas spontaneas, atque ita uno mentis ictu totam rerum summam exhaurio (1705, Gerh. II, 276, Livro II, 350).

"Eu, porém, pressuponho apenas, em toda parte e sob todos os aspectos, aquilo que nós todos devemos admitir em muitos casos em nossa alma, a saber, as espontâneas mudanças internas, e esgoto, com a única pressuposição mental, a soma toda das coisas."

É da auto-experiência, nascida da mudança espontânea perceptível no eu, é da pulsão que é tomada esta idéia de ser, único pressuposto, isto é, o conteúdo propriamente dito do projeto metafísico.

"Se pensarmos, por isso, as formas substanciais (*vis primitiva*) como

algo análogo às almas, então é permitido duvidar se as recusamos com razão." (Leibniz a Bernoulli, 29 de junho de 1698, Gerh. *Escritos Matemáticos* III, 521, Livro II, 366.) As formas substanciais não são, por conseguinte, simplesmente almas, respectivamente, por si mesmas novas coisas ou pequenos corpos, mas algo correspondente à alma. Ela é apenas a ocasião para o projeto da estrutura fundamental da mônada.

... et c'est ainsi qu'em pensant à nous, nous pensons à l'Estre, à la substance, au simple ou au composé, à l'immateriel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes (*Monadologia*, § 30).

"... ao pensarmos desta maneira em nós, captamos com isto, ao mesmo tempo, o pensamento do ser, da substância, do simples ou do composto, do imaterial, sim, até de Deus mesmo, ao representarmos que aquilo que em nós está presente nele é contido sem limites" (*via eminential*).

De onde retira, portanto, Leibniz o fio condutor para a determinação do ser do ente? Ser é interpretado em analogia com alma, vida e espírito. O fio condutor é o *ego*.

O fato de também os conceitos e a verdade não terem sua origem nos sentidos, mas brotarem do eu e do entendimento, é mostrado na carta à Rainha Sofia Carlota da Prússia, *Lettre touchant ce qui est indépendant des sens et de la Matière*, "Referente àquilo que reside além dos sentidos e da matéria" (1702, Gerh. VI, 499 ss., Livro II, 410 ss.).

Esta carta é de grande importância para todo o problema da função de fio condutor própria da auto-reflexão e da autoconsciência como tais.

Nela diz Leibniz: *Cette pensée de moy qui m'apperçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en resulte, adjoute quelque chose aux objets des sens. Penser à quelque couleur et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées très differentes, autant que la couleur même differe de moy qui y pense. Et comme je conçois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire* moy, *ou qu'on pourroit le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle* la substance *en general, et c'est aussi la considération de moy même, qui me fournit d'autres notions de* métaphysique *comme de cause, effect, action, similitude etc., et même celles de la* Logique *et de la* Morale (Gerh. VI, 502, Livro II, 414).

"Este pensamento de *mim mesmo*, do qual tomo consciência, percebendo os objetos sensíveis e de minha própria atividade que disso resulta acrescenta algo aos objetos dos sentidos. É bem diferente pensar numa cor e ao mesmo tempo refletir sobre este pensamento; tão diferente como o é a cor mesma do *eu* que a pensa. E já que compreendo que outros seres também tenham direito de dizer eu, ou de que se possa dizê-lo por eles, assim compreendo, em conseqüência disto, o que se designa de maneira geral como *substância*. Além disto, é a consideração de mim mesmo que me fornece igualmente outros conceitos *metafísicos* como os de causa, efeito, atividade, similitude etc., e até os conceitos fundamentais de *Lógica* e de *Moral*."

L'Estre *même et* la Vérité *ne s'apprend pas tout à fait par les sens* (*ib.*). "*O ser* mesmo e *a verdade* não podem ser compreendidos apenas através dos sentidos."

Cette conception de l'Estre et de la Vérité se trouve donc dans ce Moy, et dans l'Entendement plustost que dans les sens externes et dans la perception des objets exterieurs (*ib.* 503, Livro II, 415). "Este conceito do ser e da verdade encontra-se antes no 'eu' e no entendimento do que nos sentidos exteriores e na percepção dos objetos exteriores."

No que se refere ao conhecimento do ser em geral, diz Leibniz em *Nouveaux Essais* (Livro I, cap. 1 § 23); *Et je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'estre, si nous n'estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous* (cf. também § 21, bem como *Monadologia*, § 30). Também aqui são juntados ser e subjetividade, ainda que equivocamente. Não teríamos a idéia de ser se nós mesmos não fôssemos entes e não encontrássemos o ente em nós.

É claro que nós devemos ser — pensa Leibniz — para podermos possuir a idéia de ser. Dito metafisicamente: constitui justamente essência o fato de não podermos ser aquilo que somos sem a idéia do ser. A compreensão é constitutiva para o ser-aí (*Discours*, § 27).

Disto, porém, não se segue que cheguemos à idéia do ser pela volta sobre nós mesmos enquanto entes.

Nós mesmos somos a fonte da idéia de ser. — Mas esta fonte deve ser entendida como a *transcendência* do *ser-aí* ek-stático. É somente no fundamento da transcendência que se dá a articulação dos diversos modos de ser. Um problema difícil e último é a determinação da idéia de ser como tal.

Pelo fato de a compreensão do ser fazer parte do sujeito enquanto o ser-aí que transcende, pode a idéia de ser ser tirada do sujeito.

Que resulta de tudo isto? Primeiramente, que Leibniz — mantidas todas as diferenças em face de Descartes — retém com este a certeza que o eu possui de si mesmo como a primeira certeza que ele vê, como Descartes, no eu, no *ego cogito*, a dimensão da qual devem ser tomados todos os conceitos metafísicos fundamentais. Procura-se resolver o problema do ser como o problema fundamental da metafísica no retorno ao sujeito. Apesar disso, permanece em Leibniz, como em seus precursores e sucessores, ambíguo este retorno ao eu, pelo fato de o eu não ser captado em sua estrutura essencial e seu modo específico de ser.

A função de fio condutor do *ego* é, porém, sob muitos pontos de vista, ambígua. Em relação ao problema do ser é o sujeito o ente exemplar. Ele mesmo dá enquanto ente, com seu ser a idéia de ser como tal. De outro lado, porém, o sujeito *é* enquanto aquele que compreende o ser; enquanto ente de natureza especial, o sujeito tem a compreensão do ser *em* seu ser; o que não quer dizer que ser apenas designe: ser-aí existente.

Apesar do realce dado a autênticos fenômenos ônticos, o próprio conceito de sujeito permanece ontologicamente não esclarecido.

Por isso surge justamente em Leibniz a impressão de que a interpretação monadológica do ente é simplesmente um antropomorfismo, uma pan-animação em analogia com o eu. Isto, porém, seria uma compreensão

extrinsecista e arbitrária. Leibniz mesmo procura fundamentar metafisicamente esta consideração analogizante: *cum rerum natura sit uniformis nec ab aliis substantiis simplicibus ex quibus totum consistit Universum, nostra infinite differre possit.* "Pois, dado o fato de a natureza das coisas ser uniforme, não pode a nossa própria essência ser infinitamente diferente das outras substâncias simples de que se compõe todo o universo" (carta a de Volder, dia 30 de junho de 1704, Gerh. II, 270, Livro II, 347). O princípio ontológico universal aduzido por Leibniz para a fundamentação necessitaria, sem dúvida, por sua vez, de ser fundamentado.

Em vez de se mostrar satisfeito com a simplificante afirmação de um antropomorfismo, é preciso perguntar: quais são as estruturas do próprio ser-aí que devem tornar-se relevantes para a interpretação do ser da substância? Como se modificam estas estruturas, para adquirirem a qualidade de tornar monadologicamente compreensível qualquer ente, todos os graus do ser?

O problema central que precisa ser retomado é o seguinte: como deve a pulsão que caracteriza a substância como tal dar unidade? Como deve ser determinada pulsão mesma?

Se a pulsão ou aquilo que é determinado como pulsionante tem o papel de dar unidade, na medida em que é aquilo que pulsiona, então ela mesma deve ser simples, não deve possuir partes como um agregado, um aglomerado. O *primum constitutivum* (Gerh. II. 342) deve ser uma indivisível unidade.

Quae res in plura (actu iam existentia) dividi potest, ex pluribus est aggregata, et res quae ex pluribus agregata est, non est unum nisi mente nec habet realitatem nisi a contentis mutuatam (a de Volder, Gerh. II, 267). O que é divisível só possui um conteúdo objetivo emprestado.

Hinc jam inferebam, ergo dantur in rebus unitates indivisibiles, quia alioqui nulla erit in rebus unitas vera, nec realitas non mutuata. Quod est absurdum (*ib.*).

La Monade dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, *c'ést à dire, sans parties* (*Monadologie*, § 1). "A mônada, da qual aqui falaremos, não é outra coisa senão uma substância simples, que entra no composto. Ela é simples, quer dizer, não possui partes."

Se, porém, a substância é simplesmente unificante, deve haver também já algo múltiplo que por ela é unificado. Pois, de outra maneira, o problema da unificação seria supérfluo e sem sentido. Aquilo que unifica, cuja essência é unificação, deve ter uma relação fundamental com o múltiplo. Justamente na mônada como simplesmente unificadora deve haver algo de múltiplo. A mônada que unifica por essência deve, como tal exibir a possibilidade de uma multiplicidade.

A pulsão simplesmente unificadora, deve, enquanto pulsionar, levar em seu bojo o múltiplo, deve *ser* múltiplo. Então, porém, também o múltiplo deve ter o caráter de pulsão, de com-pulsado e im-pulsionado, de mobilidade como tal. Multiplicidade é movimento, é o mutável e o que está em trans-

formação. O com-pulsado na pulsão é a própria pulsão. A modificação da pulsão, aquilo que se modifica na com-pulsão, é o im-pulsionado.

A pulsão como *primum constitutivum* deve ser simplesmente unificante e, ao mesmo tempo, origem e modo de ser do que é mutável.

"Simplesmente unificante" quer dizer: a unidade não deve ser um ajuntamento ulterior de um aglomerado, mas unificação originária e organizadora. O princípio constitutivo de unificação deve ser anterior àquilo que depende da possível unificação. O que unifica deve estar *antecipado*, deve, de antemão, estar estendido em direção àquilo de que tudo o que é múltiplo já recebeu sua unidade. Aquilo que simplesmente unifica deve abrir originariamente uma dimensão e como tal ser, desde o princípio, abarcador, e isto de tal modo que toda a multiplicidade já sempre esteja multiplicando a partir deste âmbito abarcador. Enquanto antecipação do âmbito que abarca é, de antemão, o que sobressai, é *substantia praeeminens* (a de Volder, Gerh. II, 252, Schmalenbach II, 35).

A pulsão, a *vis primitiva* como *primum constitutivum* da unificação originária, deve, por conseguinte, ser aquilo que abre uma dimensão e abarca. Leibniz exprime isto da seguinte maneira: a mônada é, no fundamento de sua essência, re-presentadora.

O mais íntimo motivo metafísico para o caráter representativo da mônada é a função ontológica unificadora da pulsão. Leibniz mesmo não se deu conta desta motivação. De acordo com a coisa mesma, no entanto, somente isto pode ser motivo, e não esta consideração: a mônada é, como força, algo vivo; do vivo faz parte a alma e da alma faz parte a representação. Se fosse assim, tudo se resumira numa transposição extrínseca do elemento anímico para o ente como tal.

Pelo fato de a pulsão ter que ser aquilo que originaria e simplesmente unifica, deve ela ser o que abre a dimensão e abarca, deve ser "re-presentadora". Re-presentar não deve ser tomado aqui como faculdade particular da alma, mas sob o ponto de vista ontológico-estrutural. Em conseqüência disso, a mônada não é alma em sua essência metafísica, mas dá-se o contrário: alma é uma possível modificação de mônada. A pulsão não é um acontecer que ocasionalmente também representa ou até produz representações; ela é por natureza representadora. A estrutura do próprio acontecer pulsivo se caracteriza pelo abrir dimensões, é ekstática. O re-presentar não é um puro fixar os olhos em..., mas é unificação no que é simples, unificação que antecipa e dis-põe para si o múltiplo. Nos *Principes de la Nature et de la Grâce* diz Leibniz (§ 2): *...les actions internes... ne peuvent estre autre chose que ses perceptions (c'est à dire les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple)*... A des Bosses escreve: *Perceptio nihil aliud quam multorum in uno expressio* (Gerh, II, 311) e: *Nunquam versatur perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo* (*ib.* 317).

Assim como o "representar", também o "aspirar a" faz parte da estrutura da pulsão (*nóesis — órexis*). Leibniz nomeia ao lado da *perceptio* (*repraesentatio*), ainda expressamente, uma segunda faculdade, o *appetitus*.

Leibniz deve acentuar ainda particularmente o *appetitus* porque ele mesmo não capta logo, com suficiente radicalidade, a essência da *vis activa* — apesar da clareza com que a destaca da *potentia activa* e *actio*. A força ainda permanece aparentemente algo de substancial, um núcleo, que é dotado de representação e tendência para..., enquanto a pulsão é, em si mesma, tendência para... representadora e representação que tende para... Não há dúvida que o caráter do *appetitus* possui ainda um significado particular, não tem a mesma significação que pulsão. *Appetitus* significa um momento próprio e essencial da pulsão como a *perceptio*.

A pulsão originariamente unificadora deve-se antecipar a qualquer possível multiplicidade, deve estar-lhe à altura segundo a possibilidade, deve tê-la sobressaído e ultrapassado. A pulsão deve carregar de certa maneira a multiplicidade em si e fazê-la nascer em si pela ex-pulsão. Importa ver a origem essencial da multiplicidade na pulsão como tal.

Lembremos novamente: a pulsão que antecipa e ultrapassa é originariamente unidade unificadora, isto é, a mônada é *substantia*. *Substantiae non tota sunt quae contineant partes formaliter, sed res totales quae partiales continent eminenter* (a de Volder, 21 de janeiro de 1704, Gerh. II, 263).

A pulsão é a natureza, isto é, a essência da substância. Como pulsão é ela, de certa maneira, ativa, mas este elemento ativo é sempre originariamente re-presentador (*Principes de la Nature...* § 2: Schmalenbach II, 122). Na cara a de Volder, acima citada, Leibniz continua: *Si nihil sua natura activum est, nihil omnino activum erit; quae enim tandem ratio actionis si non in natura rei? Limitationem tamen adjicis*, ut res sua natura activa esse possit, si actio semper se habeat eodem modo. *Sed cum omnis actio mutationem contineat, ergo habemus quae negare videbaris, tendentiam, ad mutationem internam, et temporale sequens ex rei natura*. Aqui se afirma claramente: a atividade da mônada é, enquanto pulsão em si, pulsão para mudança.

Pulsão com-pele por natureza para o outro, é pulsão que se ultrapassa. Isto quer dizer: o múltiplo se origina naquilo que (im-)pulsiona, sendo ele mesmo (im-)pulsionante. A substância é *sucessioni obnoxia* entregue ao contínuo suceder. A pulsão se entrega como pulsão ao que se sucede, não como a algo diferente dela mesma, mas como a algo que dela faz parte. Aquilo que a pulsão procura ex-pulsar submete-se a si mesmo à sucessão temporal. O múltiplo não lhe é estranho, ela é a multiplicidade mesma.

Na pulsão mesma reside a tendência para a ultrapassagem de... para... Esta tendência para ultrapassagem é o que Leibniz entende por *appetitus*. *Appetitus* e *perceptio* são, em sentido característico, determinações co-originárias da mônada. A tendência mesma é re-presentadora. Isto significa: ela é unificante a partir de uma unidade que antecipa e ultrapassa; unificante dos momentos de ultrapassagem de um representar a outro, momentos ex-pulsos na pulsão e que se com-pulsam. *Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum* (a de Volder, Gerh. II, 270).

Revera igitur (principium mutationis) est internum omnibus substantiis sim-

plicibus, cum ratio non sit cur uni magis quam alteri, consistitque in progressu perceptionum Monadis cuiusque nec quicquam ultra habet tota rerum natura (*ib.* 271).

O *progressus perceptionum* é o elemento originário da mônada, a tendência representadora para a ultrapassagem, a pulsão.

Porro ultra haec progredi et quaerere cur sit in substantiis simplicibus perceptio et apetitus, est quaerere aliquid ultramundanum ut ita dicam, et Deum ad rationes vocare cur aliquid eorum esse voluerit quae a nobis concipiuntur (*ib.* 271).

Para a gênese da doutrina da pulsão e da tendência para a ultrapassagem, é muito esclarecedora a carta de Volder de 19-1-1706 (primeiro esboço): *Mihi tamen sufficit sumere quod concedi solet, esse quandam vim in percipiente sibi formandi ex prioribus novas perceptiones, quod idem est ac si dicas, ex priori aliqua perceptione sequi interdum novam. Hoc quod agnosci solet alicubi a philosophis veteribus et recentioribus, nempe in voluntariis animae operationibus, id ego semper et ubique locum habere censeo, et omnibus phaenomenis sufficere, magna et uniformitate rerum et simplicitate* (Gerh. II, 282 nota, Schmalenbach II, 54 ss., nota). Em que medida é a pulsão, enquanto pulsão, unificante? Para responder a esta pergunta é necessário lançar um olhar para dentro da estrutura essencial da pulsão.

1. A pulsão é originariamente unificante, e não por graça daquilo que ela unifica e de seu composto; ela é unificante enquanto antecipa e abarca como *perceptio.*

2. Este *percipere* é abarcante, está voltado para algo múltiplo que, ele próprio, tem suas raízes na pulsão e dela emerge. A pulsão é, enquanto se ultrapassa, a-fluência (*Andrang*). Isto faz parte da estrutura monádica, a qual, mesma sempre, permanece representadora.

3. A pulsão é como *progressus perceptionum* im-pulsionado a se ultrapassar, é *appetitus.* A tendência para a passagem é *tendentia interna ad mutationem.*

A mônada é originariamente simplesmente unificadora por antecipação, e isto de tal modo que justamente a unificação individualiza. A interna possibilidade da individuação, sua essência, reside na mônada enquanto tal. Sua essência é a pulsão.

Reunamos o que até aqui foi dito acerca da substancialidade da substância: substância é aquilo que constitui a unidade de um ente. Este elemento unificador é a pulsão, e precisamente tomada no sentido das determinações que foram mostradas: o múltiplo, em si mesmo re-presentar que forma, como tendência para a ultrapassagem.

A pulsão é, enquanto este unificante, a natureza de um ente. Cada mônada sempre tem sua *propre constitution originale.* Esta é entregue juntamente com o ato da criação.

O que determina, em última análise, cada mônada a ser exatamente esta? Como se constitui a própria individuação? O recurso à criação é apenas a explicação dogmática da origem do individuado, mas não é a elucidação da individuação mesma. Em que consiste esta? A resposta a esta questão deve clarificar ainda mais a essência da mônada.

Provavelmente a individuação deve ocorrer naquilo que constitui, desde seu fundamento, a essência da mônada: na pulsão. Que caráter essencial da estrutura da pulsão possibilita cada individuação e fundamenta desta maneira cada particularidade da mônada? Em que medida é o originariamente unificante justamente um individuar-se no processo unificador?

Se antes pusemos de lado a conexão com a criação, isto ocorreu apenas porque no caso se trata de uma explicação dogmática. O sentido metafísico, entretanto, que na caracterização da mônada como criada é expresso, é a *finitude.* Sob o ponto de vista formal designa finitude: limitação. Em que medida é a pulsão limitável?

Se finitude como limitação faz parte da essência da pulsão, deve ela determinar-se a partir do traço fundamental da pulsão. Este traço fundamental, porém, é unificação, e, a saber, re-presentadora; unificação que antecipa a ultrapassagem. Nesta unificação representadora reside uma antecipação de unidade visada pela pulsão, enquanto representadora e tendendo para a ultrapassagem. Na pulsão como *appetitus* representador reside como que um ponto para o qual, de antemão, se dirige a atenção, a unidade mesma a partir da qual ela unifica. Este ponto em que se fixam os olhos, *point de vue,* ponto de vista, é constitutivo para a pulsão.

Este ponto em que se fixam os olhos, porém, o que nele antecipadamente é representado, é também aquilo que, de antemão, regula todo o (im-)pulsionar mesmo. Este não é impelido externamente, mas como mobilidade representadora é aquilo que livremente move sempre e, de antemão, é re-presentado. *Perceptio* e *appetitus* são determinados em seu (im-)pulsionar, primeiramente, desde o ponto em que se fixa o olhar.

Aqui se esconde o que até agora não foi captado explicitamente: algo que como pulsão abre em si mesmo um âmbito — e, de tal maneira, que justamente se mantém e é neste abrir âmbito — possui em si a possibilidade de captar-se a si mesmo. Neste (im-)pulsionar-se para... percorre o que assim (im-)pulsiona sempre uma dimensão, isto é, percorre a si mesmo e é desta maneira aberto para si mesmo e a saber, segundo sua possibilidade essencial.

Baseada nesta auto-abertura dimensional, pode algo que (im-)pulsiona captar-se também propriamente a si mesmo, portanto, co-presentar-se ao mesmo tempo a si próprio ultrapassando o perceber, perceber-se com: *aperceber.* Nos *Principes de la Nature...* § 4 (Gerh. VI, 600), Leibniz escreve: *Ainsi il est bom de faire distinction entre la* Perception *que est l'état interieur de la monade representant les choses externes, et l'Apperception qui est la* Conscience, *ou la connaissance reflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny tousjours à la même Ame* (cf. *Monadologia,* § 21 ss.).

Neste ponto em que se fixa o olhar, é — em cada caso numa determinada perspectiva do ente e do possível — como que visado todo o universo, mas de tal maneira que, de um modo determinado, se refrata no olho, a saber, conforme o grau de pulsão de uma mônada, quer dizer, sempre conforme sua possibilidade de se unificar a si mesma em sua

multiplicidade. A partir daí torna-se claro que na mônada, como pulsão representadora, reside uma certa co-representação de si mesma.

Este estar-desvelado-para-si-mesmo pode ter vários graus, desde a plena transparência até o atordoamento e tontura. A nenhuma mônada faltam *perceptio* e *appetitus* e, por conseguinte, uma certa abertura para si mesma (que, sem dúvida, não é o co-representar-se-a-si-mesmo), ainda que seja no grau mais baixo. A este corresponde cada ponto de vista e conforme a possibilidade de unificação é a unidade cada vez o elemento individuador de cada mônada.

Justamente na medida em que unifica — isto é sua essência —, individua-se a mônada. Mas na individuação, na pulsão desde a perspectiva que lhe é própria, unifica ela somente de acordo com sua possibilidade o universo nela de antemão representado. Cada mônada é, desta maneira, em si mesma um *mundus concentratus*. Cada pulsão concentra no (im-)pulsionar cada vez o mundo — em si — segundo sua maneira.

Pelo fato de cada mônada ser, de certa maneira que lhe é própria, o mundo, na medida em que o representa, está cada pulsão em *consensus* com o universo. Fundadas nesta concordância de cada pulsão representadora com o universo, estão também as próprias mônadas em conexão entre si. Na idéia da mônada como pulsão representadora, tendendo para a ultrapassagem, já está decidido que dela faz parte o mundo, cada vez numa refração que gera determinada perspectiva, que, por conseguinte, todas as mônadas, como unidades de pulsão, estão orientadas antecipadamente para a harmonia preestabelecida do todo do ente: *harmonia praestabilita*.

A *harmonia praestabilita* é, contudo, como constituição fundamental do mundo real, dos *actualia*, aquilo que se contrapõe à mônada central — Deus — como aquilo para onde tudo é (com-)pulsiado. A pulsão de Deus é sua vontade, porém o correlato da vontade divina é o *optimum, distinguendum enim inter ea, quae Deus potest et quae vult: potest omnia, vult optima. Actualia nihil aliud sunt quam possibilium (omnibus comparatis) optima; Possibilia sunt, quae non implicant contradictionem* (a Bernoulli, 21-1-1699, Schmalenbach II, 11).

Em cada mônada reside, conforme a possibilidade, todo o universo. A individuação que se realiza como unificação na pulsão é, portanto, sempre essencialmente individuação de um ente que faz monadicamente parte do mundo. As mônadas não são partes isoladas, que apenas dão como resultado o universo, quando somadas. Cada mônada é como pulsão caracterizada, cada vez o universo mesmo, à sua maneira. A pulsão é pulsão re-presentadora, que sempre representa o mundo desde um ponto de vista. Cada mônada é um pequeno mundo, um microcosmo. O que foi dito por último não atinge o essencial na medida em que cada mônada é o mundo de tal maneira que como pulsão representa a *totalidade do mundo* em sua unidade, ainda que não o capte totalmente. Cada mônada é, de acordo com o grau de seu estar desperto, uma história do mundo que torna presente o mundo. Por conseguinte, está o universo, de certa maneira,

tantas vezes multiplicado quantas sejam as mônadas que existem, de maneira análoga como a mesma cidade é diversamente representada para o observador individual, segundo as diversas situações (*Discours*, § 9).

Do que foi analisado pode esclarecer-se agora a imagem que Leibniz prefere, muitas vezes, usar para caracterizar a totalidade do ser da mônada. A mônada é um espelho vivo do universo.

Uma das passagens essenciais é a da carta a de Volder no dia 20-1-1703 (Gerh. II, 251/2): *Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati.* "É necessário que as enteléquias (as mônadas) se distingam entre si, ou que não sejam absolutamente semelhantes. Devem ser até (elas mesmas enquanto tais) os princípios da diversidade; pois cada uma expressa respectivamente de outra maneira o universo, de acordo com seu modo de ver (de re-presentar). Esta é justamente sua tarefa mais própria, serem outros tantos espelhos vivos do ente, respectivamente, outros tantos mundos concentrados."

Nesta proposição são expressas diversas coisas:

1. A diferenciação das mônadas é necessária, ela faz parte de sua essência. Unificando, sempre a partir de seu ponto de vista, individuam-se a si mesmas.

2. As mônadas são por isso, elas mesmas, a fonte de sua diversidade por causa de seu modo ver, *perceptio-appetitus*.

3. Esta re-presentação unificante do universo cada vez numa individuação é justamente aquilo que importa à mônada como tal em seu ser (pulsão).

4. Ela é o universo numa concentração. O centro da concentração é cada pulsão determinada desde um ponto de vista: *concentrationes universi* (Gerh. II, 278).

5. A mônada é *speculum vitale* (vide *Principes de la Nature*, § 3; *Monadologia*, §§ 63 e 77, e a carta a Rémond, Gerh. III, 623). Espelho, *speculum*, é um fazer-ver: *Miroir actif indivisible* (Gerh. IV, 557, Schmal. I, 146), um espelhar (im-)pulsionador indivisível e simples. À maneira do ser monádico realiza-se apenas este fazer-ver, acontece o singular desvelamento do mundo. O espelhar não é um parado retratar, mas ele mesmo impulsiona como tal para novas possibilidades de si mesmo que lhe foram esboçadas. Na antecipação do único universo num único ponto de vista, a partir de onde somente se torna visível a multiplicidade, o espelhar é *simples*.

A partir disto pode ser compreendida de modo mais preciso a essência da substância finita, numa perspectiva até agora não observada. Leibniz diz, em sua carta a de Volder no dia 20-6-1703 (Gerh. II, 249): *omnis substantia est activa, et omnis substantia finita est passiva, passioni autem connexa resistentia est.* Que vai aqui dito?

Na medida em que a mônada sempre é o todo *num* ponto de vista, é ela, justamente com fundamento nesta integração no universo, finita: ela se relaciona com uma resistência, como algo que ela não é, e contudo

poderia ser. Não há dúvida que a pulsão é ativa, mas em toda pulsão finita que se realiza numa perspectiva sempre reside, e necessariamente, algo que resiste, que se contrapõe à pulsão enquanto tal. Pois, na medida em que ela sempre (im-)pulsiona contra todo o universo desde um ponto de vista, não é tanta e tanta coisa. Ela é modificada pelo ponto de vista. Deve-se notar que a pulsão como (im-)pulsionar sempre está justamente relacionada com a resistência, porque ela, segundo a possibilidade, pode ser todo o universo, mas não o é. Da finitude da pulsão faz parte esta passividade, no sentido daquilo que a pulsão não com-pulsa.

Este elemento negativo, puramente como momento estrutural da pulsão finita, marca o caráter daquilo que Leibniz entende como matéria-prima. A des Bosses escreve (Gerh. II, 324): *Materia prima cuilibet Entelechiae est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit...*

Com base nesta essencialmente originária passividade, tem a mônada a possibilidade interna do *nexus* com a *matéria secunda*, com a massa, com o determinadamente resistente, no sentido da massa material e do peso (*vide* a correspondência com o matemático Bernoulli e com o jesuíta des Bosses, que foi professor de filosofia e teologia no colégio dos jesuítas em Hildesheim). Este momento estrutural da passividade dá a Leibniz o fundamento para tornar metafisicamente compreensível o *nexus* da mônada como um corpo material (*materia secunda*, massa) e para mostrar positivamente por que a *extensio* não pode constituir, como ensinava Descartes, a essência da substância material. Mas isto não será agora objeto de análise, como não o serão também a restante elaboração da Monadologia e os princípios metafísicos que com a mesma se encontram em conexão.

A Tese de Kant Sobre o Ser*

Tradução: Ernildo Stein

* O texto alemão utilizado é de 1963.

NOTA DO TRADUTOR

HÁ UM equívoco do pensamento escolástico que já se tornou clássico. Clássica pode-se dizer também a inconsciência com que se passa sobre ele. Numa ânsia de revitalizar o pensamento da metafísica objetivista da tradição, busca-se o diálogo com a filosofia moderna. Num tal diálogo predomina a intenção de tirar o "aproveitável" da filosofia da subjetividade para o acervo intocável da filosofia perene. Quer-se utilizar, sobretudo, a dimensão crítica e transcendental do pensamento moderno para a renovação da ontoteologia. Esta renovação assume, no entanto, aspectos puramente formais. Eis, por exemplo, o problema dos argumentos da existência de Deus. Pensa-se apresentá-los com roupagens novas, interpretando-os a partir da problemática transcendental. O que se esquece, no caso, é que há um vínculo indissolúvel entre a ontologia tradicional e a teologia natural. Ora, com a filosofia moderna, sobretudo a partir de Kant, se questiona a ontologia tradicional; aplicar elementos do pensamento moderno para regenerar a teologia natural da tradição é, precisamente, destruí-la. Passa despercebido que, com o pensamento transcendental das filosofias modernas, se introduziu um novo conceito de ser, que torna profundamente problemático o conceito de ser da tradição e com isto a teologia natural, seu corolário lógico. Tentando refazer os argumentos da existência de Deus com o recurso à filosofia transcendental, não se deram conta, os defensores da filosofia objetivista tradicional, que se lhes modificou, nesta empresa, o próprio conceito de ser. E a partir deste novo conceito de ser não se pode elaborar um argumento da existência de Deus. Em conclusão deve-se dizer: Não é possível utilizar os elementos formais do pensamento moderno sem levar, necessariamente, a sério o conteúdo que neles foi amadurecendo. É impossível salvar o conteúdo da ontologia tradicional, procurando aplicar-lhe a forma da filosofia moderna.

É em Kant, na *Crítica da Razão Pura*, que o conceito de ser da filosofia moderna se mostra em seu aspecto decisivo. Isto acontece, justamente ali, onde o filósofo entra em discussão com a ontoteologia da tradição e fala da "impossibilidade de um argumento ontológico da existência de Deus." O novo conceito de ser torna impossível a demonstração da existência de

Deus. Esta análise do conceito de ser e sua determinação como "posição" é, de um lado, reveladora do caminho que a filosofia moderna percorreu até Kant, e de outro, precursora da direção que tomaria depois dele.

No texto *A Tese de Kant Sobre o Ser*, Heidegger explora todos os momentos decisivos nos quais Kant desenvolve a sua teoria do ser. Kant o faz apenas episodicamente. Mas, à medida que as passagens esparsas se conjugam e são interpretadas por Heidegger, mostra-se que também o "destruidor" da metafísica constrói sua ontologia. E o faz dentro da intuição originária que conduz seu pensamento. Esta ontologia, que assim nasce no interior da revolução copernicana, se desenvolve como ontologia crítica. Negativamente, como crítica da ontologia clássica objetivista ("ser não é um predicado real") e, positivamente, como ontologia transcendental emanada da crítica da razão pura ("ser é somente a posição"). A ontologia kantiana se articula contra a ontoteologia da tradição. Isto demonstra seu conceito de ser como pura posição.

Se Heidegger projeta nova luz sobre uma tese de Kant tão esquecida pelos que estudam sua obra, procura, no entanto, confirmar, na interpretação de Kant, sua própria tese sobre o ser e lembrar como esta foi esquecida, não apenas por seus contemporâneos, mas por toda a tradição metafísica ocidental. Também a tese de Kant sobre o ser serve para repetir a tese de Heidegger sobre o ser.

A Tese de Kant Sobre o Ser é, entretanto, um texto de atualidade por outra razão. Nela discute Heidegger os três significados de ser que, nos dias que correm, se tornaram tão importantes para a crítica da analítica da linguagem à ontologia. Heidegger destaca os dois sentidos de ser que Kant analisa, pela primeira vez na história da filosofia explicitamente, e já no texto intitulado: "O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus": o ser da existência e o ser da predicação. A existência é determinada como "posição absoluta" e o ser no sentido da predicação como "posição relativa". Heidegger, numa tentativa de completar Kant e pensar o que este esquecera, desenvolve a idéia, muito sua, do ser como identidade.

A analítica da linguagem explora os três sentidos do ser — ser da existência, ser da predicação e ser da identidade — com a intenção destruidora de mostrar que é impossível um conceito unitário de ser, e, portanto, impossível a ontologia, já que não se dispõe de um conceito universal de ser. É assim que se quer realizar o ideal enunciado no título de um ensaio de Carnap, de 1932: *Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem*.

Destituída de preconceitos, a análise lógica da linguagem ontológica tradicional terá seus efeitos benéficos sobre os conceitos e os conteúdos da ontologia. Esta poderá renascer, com novos recursos, da crise a que a submete uma implacável crítica da analítica da linguagem. É por isso que nos parece que a crítica de Kant ao conceito de ser e a interpretação heideggeriana desta crítica abrem caminhos para um positivo diálogo com

os analistas da linguagem. Estes, com instrumental mais rigoroso (mas com certos preconceitos de uma ontologia ingênua), continuam o caminho que Kant encetou e que Heidegger leva adiante. É o caminho que conduz à verdadeira crise da ontologia, não para vê-la morta, mas para adequá-la as conquistas do pensamento crítico e da análise lógica da linguagem.

Como já outros textos precursores de Heidegger, também *A Tese de Kant Sobre o Ser* expondo a crítica kantiana à ontologia tradicional, junto com a crítica heideggeriana àquela crítica e à mesma ontologia tradicional, é um convite aos analistas da linguagem para que participem, com intenção construtiva, da revisão da linguagem daquela ontologia, da crítica de seus falsos problemas, enfim, da descoberta do lugar que, no pensamento atual, ainda ocupam os verdadeiros problemas metafísicos.

Somente preconceitos dogmáticos, no que se refere ao sentido das proposições, podem sustentar, nos arraiais da analítica da linguagem, a tese da falta de sentido das proposições metafísicas em geral. Uma acurada análise destas proposições levará a filosofia analítica a descobrir, já na própria linguagem metafísica, problemas metafísicos.

Um novo futuro acena para a teoria do ser, que leva a sério as questões centrais da metafísica ocidental, sem, no entanto, descurar o severo controle que deve exercer, sobre a linguagem da ontologia, o instrumental analítico.

E.S.

A Tese de Kant Sobre o Ser

PELO TÍTULO pode-se ver que esta exposição enfocará um aspecto doutrinal da filosofia de Kant. Ela nos instruirá sobre uma filosofia do passado. Isto poderá ter sua utilidade; mas, sem dúvida, apenas no caso de ainda continuar desperto sentido para o que nos vem pela tradição.

Precisamente isto acontece muito raramente e ainda menos ali onde está em jogo a tradição daquilo que, embora desde a Antiguidade e constantemente e em qualquer situação toque de perto a nós homens, contudo não recebe, de nossa parte, a atenção que propriamente merece.

Nós o designamos pela palavra "ser". O vocábulo designa aquilo que visamos quando dizemos "é" e "tem sido" e "está por vir". Tudo, tanto o que nos alcança como aquilo que alcançamos atravessa o "isto é" pronunciado ou impronunciado. Em parte alguma e jamais podemos fugir ao fato de que a situação é esta. O "é" nos permanece familiar em todas as suas derivações manifestas e ocultas. E, todavia, tão logo esta palavra "ser" fira nosso ouvido, juramos que com ela nada podemos representar, nem algo pensar.

Esta apressada constatação está provavelmente certa; ela justifica a irritação que provoca o discurso — para não dizer a tagarelice — em torno do "ser", irritação que cresce até se transformar o "ser" em algo ridículo. Se não se medita sobre o ser, se não nos encontramos num caminho que conduza o pensamento até lá, arvoramo-nos em instância que decide se a palavra "ser" fala ou não fala. São raros os que se escandalizam diante do fato de a ausência de pensamento estar sendo guindada a princípio.

Levados ao extremo de, aquilo que um dia foi a fonte de nossa existência historial, assorear-se no escárnio, parece aconselhável aprofundarmo-nos numa simples consideração.

Não se pode pensar nada com a palavra "ser". E o que dizer da conjetura de que é a tarefa dos pensadores lançar alguma luz sobre o que significa "ser"?

Caso um tal esclarecimento pareça bastante difícil, até para os pensadores, poderia ao menos continuar sua tarefa o seguinte: mostrar sempre

de novo o ser como o que deve ser pensado, e mostrar isto de tal modo que o deve ser pensado permaneça enquanto tal no horizonte do homem.

Seguimos a conjetura aventada e pomo-nos à escuta de um pensador para ouvirmos o que nos tem a dizer sobre o ser. Pomo-nos à escuta de Kant.

Por que passamos a ouvir Kant para aprender algo sobre o ser? Fazemo-lo por duas razões. De um lado, Kant deu, na discussão do ser, um passo de grandes conseqüências. De outro, este passo de Kant resulta da fidelidade à tradição, isto quer, ao mesmo tempo, dizer, num confronto com ela, através do qual se mostrou numa nova luz. Ambas as razões para uma referência à tese de Kant sobre o ser fornecem-nos um impulso para a reflexão.

Segundo a forma que tomou em sua obra principal, a *Crítica da Razão Pura* (1781), a tese de Kant sobre o ser se enuncia assim:

> "*Ser* evidentemente não é um predicado real, quer dizer, um conceito de algo que se pudesse acrescentar ao conceito de uma coisa. É somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas" (A 598, B 626).

A tese de Kant sobre o ser parece-nos, em face do que hoje *é*, do que nos urge como ente e como possível não-ser, nos ameaça, abstrata, pobre e sem brilho. Pois, entrementes, também se exigiu da filosofia que ela não mais se reduza a interpelar o mundo e a vagar em abstratas especulações; mas que importa transformar praticamente o mundo. Entretanto, a transformação do mundo assim visada exige, antes, que o pensamento se transforme, assim como já se oculta uma modificação do pensamento atrás da aludida exigência. (Cf. Karl Marx, *Ideologia Alemã*: Teses Sobre Feuerbach ad Feuerbach, 11: "Os filósofos somente *interpretaram* de diversas maneiras o mundo; o que importaria é *transformá-lo*".)

De que maneira, entretanto, deve o pensamento transformar-se, se não se põe a caminho para o que deve ser pensado? Mas o fato de agora o ser se oferecer como o que deve ser pensado não é nem uma pressuposição qualquer, nem uma invenção arbitrária. É o veredicto de uma tradição que ainda hoje nos determina, e isto de maneira muito mais decisiva do que se quereria reconhecer.

A tese de Kant provoca somente então estranheza, parecendo abstrata e pobre, se desistimos de meditar sobre aquilo que Kant diz para sua elucidação e sobre o modo como o diz. Devemos seguir o caminho de sua elucidação da tese. Devemos representar-nos claramente o âmbito em que seu caminho se desdobra. Devemos refletir sobre o lugar a que pertence aquilo que Kant analisa sob o nome de "ser".

Se tentarmos tal coisa, mostrar-se-á algo estranho. Kant elucida sua tese apenas episodicamente, isto é, na forma de suplementos, notas, apêndices, apostos a suas obras principais. A tese não é estabelecida, como conviria a seu conteúdo e seu alcance, como a proposição básica de um sistema, e não é desenvolvida num sistema. O que parece uma lacuna

possui, entretanto, a vantagem de permitir que nas diversas passagens episódicas se exprima cada vez uma originária reflexão de Kant, que jamais pretende ser a derradeira.

A este modo de Kant proceder deve se adaptar a exposição que segue. Orienta-a a intenção de mostrar como, através de todas as elucidações de Kant, isto é, através de sua postura filosófica fundamental, em qualquer parte de sua obra, se filtra o pensamento axial de sua tese, isto acontece, apesar de ela não formar o arcabouço propriamente construído da arquitetônica de sua obra. Por isso, o procedimento aqui seguido visa a contrapor de tal maneira os textos apropriados que estes se eliminem reciprocamente e que através disto chegue a manifestar-se aquilo que não pode ser expresso de maneira imediata.

Somente se pensarmos detidamente, desta maneira, a tese de Kant, chegaremos ao conhecimento de toda a dificuldade que a questão do ser oferece, mas experimentaremos também o caráter decisivo e a problematicidade da questão do ser. Então a reflexão descobrirá se, e em que medida, o pensamento atual está habilitado a tentar uma discussão com a tese de Kant, isto quer dizer, a perguntar em que se fundamenta a tese de Kant sobre o ser, em que sentido permite uma fundamentação, de que maneira pode ser elucidada. As tarefas do pensamento, assim definidas, ultrapassam as possibilidades de uma primeira tentativa para expor, e ultrapassam também as capacidades do pensamento que ainda hoje é corrente. Tanto mais urgente permanece, então, uma reflexão que se põe à escuta da tradição, que não seja arrastada pelo passado, mas que medite o presente. Repitamos a tese de Kant:

> "*Ser* não é, evidentemente, um predicado real, quer dizer, um conceito de algo que se pudesse acrescentar ao conceito de coisa. É somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas".

A tese de Kant contém dois enunciados. O primeiro é um enunciado negativo que nega ao ser o caráter de um predicado real; contudo, de modo algum o caráter de predicado em geral. De acordo com isto, o enunciado afirmativo que segue caracteriza o ser como "somente a posição".

Mesmo agora, que o conteúdo da tese foi repartido em dois enunciados, dificilmente afastamos de nós a opinião de que nada se pode pensar a respeito da palavra "ser". Entretanto, a aporia que reinava diminui e a tese de Kant se torna mais familiar se, antes de avançarmos com nosso exame, prestarmos atenção ao lugar onde, no seio da construção e do movimento da *Crítica da Razão Pura*, Kant enuncia a tese.

Lembremos de passagem um evento irrecusável: o pensamento ocidental-europeu é conduzido pela questão "Que é o ente?" É fazendo esta pergunta que ele questiona o ser. Na história deste pensamento Kant realiza, e precisamente pela *Crítica da Razão Pura*, uma reviravolta decisiva. Tendo presente esta perspectiva, esperamos que Kant desencadeie a idéia

diretriz de sua obra principal, lançando a questão do ser e elaborando sua tese. Este, no entanto, não é o caso. Em vez disso, deparamos com a tese em questão apenas no último terço da *Crítica da Razão Pura* e, precisamente, na seção que se intitula: "Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus" (A 592, B 620).

Se, entretanto, voltamos mais uma vez à história do pensamento ocidental-europeu, constatamos: enquanto pergunta pelo ser do ente, a questão do ser possui duas formas. Ela pergunta primeiro: Que é o ente em geral enquanto ente? As considerações no domínio desta questão se perfilam, no decorrer da história da filosofia, sob o título: ontologia. Mas a pergunta: "Que é o ente?" questiona, ao mesmo tempo: Qual é o ente no sentido do ente supremo e como é ele? É a questão relativa ao divino e a Deus. O domínio desta questão se chama teologia. O elemento biforme da questão do ser do ente pode ser reunido sob a expressão: onto-teo-logia. A questão ambivalente: Que é o ente? se enuncia, de um lado, assim: Que é (em geral) o ente? E de outro lado: Que (qual) é o (absolutamente) ente?

O caráter ambivalente da questão do ente deve, sem dúvida, residir no modo como o ser do ente se mostra. Ser se mostra com o caráter daquilo que designamos fundamento. O ente em geral é o fundamento no sentido de chão, no qual se movimenta toda ulterior consideração do ente. O ente enquanto ente supremo é o fundamento no sentido de que faz originar-se no ser a todo ente.

O fato de o ser ser determinado como fundamento é considerado até agora como a coisa mais natural; é, contudo, o mais problemático. Não é possível examinar aqui até onde se estende a determinação do ser como fundamento, sobre que repousa a essência do fundamento, Entretanto, mesmo a uma reflexão aparentemente exterior já se impõe a conjectura de que, na determinação kantiana do ser como posição, se esconde um parentesco com o que nós chamamos fundamento. *Positio, ponere,* quer dizer: pôr, colocar, dispor, estar disposto, estar *pro*-posto, estar posto como fundamento.

No transcurso da história do questionamento ontoteológico impõe-se a tarefa de mostrar não apenas o que é o ente supremo, mas de demonstrar que este mais ente de todos os entes *é*, que Deus existe. As palavras existência, ser-aí, atualidade, designam um modo do ser.

No ano de 1763, quase dois anos antes do aparecimento da *Crítica da Razão Pura*, Kant publicou um trabalho sob o título "O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus". A "primeira consideração" deste trabalho trata dos conceitos de "existência em geral" e de "ser em geral". Encontramos já aqui a tese kantiana sobre o ser e também já sob a dupla forma do enunciado negativo e afirmativo. A formulação dos dois enunciados concorda, de certa maneira, com aquela da *Crítica da Razão Pura*. O enunciado negativo no escrito pré-crítico se formula: "A existência não é absolutamente um predicado ou uma determinação de

qualquer objeto que seja". O enunciado afirmativo diz: "O conceito de posição é perfeitamente simples e uma e mesma coisa com o ser em geral".

Até aqui, e primeiramente, tratava-se de indicar que Kant exprime sua tese no contexto das questões da teologia filosófica. Esta domina a totalidade da questão do ser do ente, quer dizer, a metafísica em seu conteúdo nuclear. Disto nasce a evidência de que a tese sobre o ser não é um aspecto doutrinal acessório e abstrato, como a formulação, à primeira vista, facilmente nos poderia fazer crer.

Na *Crítica da Razão Pura*, o enunciado negativo e restritivo é introduzido por "evidentemente". Portanto, aquilo que aqui se enuncia deve ao mesmo tempo, ser claro para cada um: Ser — "evidentemente" não é um predicado real. Para nós, homens de hoje, esta proposição não é, de maneira alguma, imediatamente inteligível. Ser — isto significa evidentemente realidade. Como pode o ser não ter, então, o valor de um predicado real? É que para Kant a palavra "real" guarda ainda sua significação original. Ele indica aquilo que pertence a uma *res*, a uma coisa, ao conteúdo positivo de uma coisa. Um predicado real, uma determinação que pertence à coisa, é, por exemplo, o predicado "pesada" relacionado com a pedra, pouco importando se a pedra existe efetivamente ou não. Assim, na tese kantiana, "real" não significa aquilo que hoje entendemos quando falamos de política realista, que leva em conta os fatos, do que existe efetivamente. Realidade não significa para Kant o que existe efetivamente, mas aquilo que pertence à coisa. Um predicado real é o que faz parte do conteúdo positivo de uma coisa e que lhe pode ser atribuído. O conteúdo objetivo de uma coisa nós no-lo representamos em seu conceito. Podemos representar-nos o que designam as palavras "uma pedra" sem que isto, que é representado, tenha de existir como uma pedra que jaz precisamente à nossa frente. Existência, ser-aí, isto é, a tese de Kant, "evidentemente não é um predicado real". A evidência deste enunciado negativo se impõe tão logo pensamos a palavra "real" no sentido de Kant. Ser não é nada real.

Entretanto, como é isto possível? Pois dizemos que uma pedra que jaz aqui na nossa frente: ela, esta pedra aqui, existe. Esta pedra *é*. De acordo com isto, o "é", isto quer dizer, o ser como predicado, se mostra também em sua evidência, no enunciado que fazemos desta pedra, enquanto sujeito da proposição. Kant também não nega, na *Crítica da Razão Pura*, que a existência enunciada de uma pedra que jaz, aqui, na nossa frente seja um predicado. O "é", porém, não é um predicado "real". De que é, então, predicado o "é"? Evidentemente da pedra que jaz aqui. E o que diz este "é" na proposição "a pedra aqui é"? Ela nada diz aquilo *que* a pedra é enquanto pedra; diz, todavia, *que* aqui aquilo que pertence à pedra existe, é. Que significa, então, ser? Kant responde com o enunciado afirmativo de sua tese: Ser "é somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas".

Os termos deste enunciado conduzem facilmente à opinião de que ser enquanto "somente posição de uma coisa" concerne à coisa, no sentido

de coisa em si e para si. Este sentido a tese, na medida em que é expressa na *Crítica da Razão Pura*, não pode ter. Coisa designa aqui algo assim como: algo, que Kant também substitui por: objeto. Kant também não diz que a posição se refere à coisa com todas as suas determinações reais; Kant diz, pelo contrário: somente a posição da coisa ou de certas determinações em si mesmas. Deixamos, por ora, aberta a questão de como deve ser explicada a expressão "ou de certas determinações".

A fórmula "em si mesmas" não significa: alguma coisa "em si", alguma coisa que existe sem relação com uma consciência. O "em si mesmas" deve ser compreendido com a determinação oposta àquilo que é representado enquanto isto ou aquilo com relação à outra coisa. Este sentido de "em si mesmas" já se exprime pelo fato de Kant dizer: Ser "é somente a posição". Este "somente" parece, à primeira vista, soar como uma restrição, como se a posição fosse alguma coisa inferior em contraposição com a realidade, isto é, o conteúdo objetivo de uma coisa. O "somente" indica, entretanto, que o ser não se deixa explicar a partir daquilo *que* um ente é, em cada situação concreta, isto para Kant quer dizer a partir do conceito. O "somente" não restringe, mas remete o ser a uma dimensão que é a única a partir da qual ele pode ser caracterizado em sua pureza. "Somente" designa aqui: puramente. "Ser" e "é" pertencem, com todas as suas significações e modalidades, a uma dimensão própria. Nada são do que tenha caráter de coisa, quer dizer, para Kant: nada objetivo.

É preciso, por conseguinte, para pensar "ser" e "é", um outro olhar, um olhar que não se deixe guiar pela pura consideração das coisas e do contar com elas. Podemos explorar e examinar, sob todos os ângulos, uma pedra que se encontra na nossa frente e que obviamente "é", jamais nela descobriremos o "é". E, todavia, esta pedra *é*.

De onde recebe "ser" o sentido de "somente posição"? A partir de que e como se define o sentido da expressão "pura posição"? Não permanece a explicação de ser como posição estranha, arbitrária até, de qualquer maneira plurívoca e, por isso, imprecisa?

Kant mesmo traduz, é verdade, "posição" por *Setzung*. Mas isto não ajuda para se avançar muito. Pois nossa palavra alemã *Setzung* é dotada da mesma plurivocidade que a latina *positio*. Esta pode significar: 1) Pôr, colocar, dispor enquanto ação. 2) O que foi posto, o tema. 3) O caráter de ser posto, a situação, a constituição. Mas podemos compreender posição e *Setzung* de tal modo que univocamente se entenda: o pôr de algo que é posto enquanto tal em seu caráter de ser posto.

Em cada caso, a caracterização de ser como posição manifesta uma plurivocidade que não é acidental e que não nos é desconhecida. Pois ela tem seu papel importante no âmbito daquele pôr e colocar que conhecemos como representar. O vocabulário técnico da filosofia dispõe para isto de dois termos específicos: representar é *percipere, perceptio,* tomar algo a si, compreender; e: *repraesentare,* opor-se algo, presentear-se algo. No ato de representação representamo-nos algo de tal modo que se oponha a nós

enquanto assim colocado (posto), enquanto objeto. Ser como posição indica a qualidade de ser posto de alguma coisa na representação que põe. Conforme o que e o modo como se põe a posição, a *Setzung*, o ser, possui um outro sentido. É por isso que Kant, depois de estabelecer sua tese sobre o ser, prossegue no texto da *Crítica da Razão Pura*:

> "No uso lógico, ele é [a saber, o ser enquanto "somente a posição"] simplesmente a cópula de um juízo. A proposição: *Deus é todo-poderoso* contém dois conceitos que possuem seus objetos: Deus e a onipotência; a palavrinha *é* não é, ainda por cima, um predicado, mas somente aquilo que põe o predicado [acusativo] *em relação* com o sujeito".

Na "argumentação", a relação entre sujeito da proposição e predicado, posta pelo "é" da cópula, chama-se *respectus logicus*. O fato de Kant falar de "uso lógico" do ser permite supor que existe ainda um outro uso do ser. Nesta passagem aprendemos, ao mesmo tempo, já algo essencial sobre o ser. Ele é "usado" no sentido de: utilizado. O uso é realizado pelo entendimento, pelo pensamento.

Que outro uso do "ser" e do "é" existe, ainda, além do uso "lógico"? Na proposição "Deus é" não se acrescenta ao sujeito predicado algum objetivo ou real. É, muito antes, o próprio sujeito Deus, com todos os seus predicados, que é posto "em si mesmo". O "é" quer dizer agora: Deus existe, Deus está aí. "Ser-aí", "existência", designam, sem dúvida, ser, porém, "ser" e "é" não no sentido da posição da relação entre sujeito da proposição e predicado. A posição do "é" na proposição "Deus é" ultrapassa o conceito Deus e acrescenta ao conceito a coisa mesma, o objeto Deus enquanto existente. Ser é aqui usado, à diferença de seu uso lógico, sob o ponto de vista do objeto ôntico em si mesmo. Poderíamos, por isso, falar do uso ôntico, ou melhor, objetivo do ser. No texto pré-crítico, Kant escreve:

> "Se não se considera somente esta relação [a saber, entre sujeito da proposição e predicado], mas a coisa posta nela e para si, então, neste caso, este ser equivale a ser-aí".
> E o título da seção em questão começa:
> "O ser-aí é a posição absoluta de uma coisa".

Numa nota não datada (WW, Edição da Academia XVIII, número 6276), Kant resume brevemente o que até aqui foi exposto:

> "Com o predicado do ser-aí, nada acrescento à coisa, mas acrescento a coisa mesma ao conceito. Numa proposição relativa à existência, não ultrapasso, portanto, o conceito em direção a um predicado diferente daquele pensado no conceito, mas em direção à coisa mesma, precisamente com os mesmos predicados, nem mais nem menos. O pensamento apenas acrescenta, à posição relativa, ainda a posição absoluta".

Ora bem, a questão de saber se e como e em que limites a proposição "Deus é como posição absoluta é possível tornar-se e permanece para Kant o aguilhão secreto que impulsiona todo pensamento da *Crítica da Razão Pura* e anima as principais obras que seguem. O fato de se falar do ser como posição absoluta, à diferença da posição relativa enquanto posição lógica, faz crer, é verdade, que nenhuma relação é posta na posição absoluta. Mas quando, no caso da posição absoluta, se trata do uso objetivo do ser, no sentido de existência e de ser-aí, então torna-se não somente claro para a reflexão crítica, mas a ela se impõe a evidência de que, também aqui, é posta uma relação e que, por conseguinte, o "é" recebe o caráter de um predicado, ainda que não o de um predicado real.

No uso lógico do ser (a e b) trata-se da posição da relação entre o sujeito da proposição e o predicado. No uso ôntico do ser — a pedra é ("existe") —, trata-se da posição da relação entre o eu-sujeito e o objeto, isto, todavia, de tal maneira que a relação sujeito-predicado se intercala, por assim dizer, atravessada entre a relação sujeito-objeto. Isto implica: o "é" da cópula possui, no enunciado de um conhecimento objetivo, um sentido diferente e mais rico que o sentido puramente lógico. Entretanto, mostrar-se-á que Kant chega a esta convicção somente após longa reflexão, formulando-a mesmo apenas na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Seis anos após a primeira edição foi ele capaz de dizer qual é a situação do "é", isto é, do ser. Apenas a *Crítica da Razão Pura* traz plenitude e determinidade à explicação do ser como posição.

Se alguém tivesse perguntado a Kant, na época da redação do seu texto pré-crítico, sobre o "argumento", procurando saber qual a determinação mais precisa do que entendia por "existência", no sentido de posição absoluta, o filósofo teria remetido para seu trabalho, onde se pode ler:

> "Tão simples é este conceito [de ser-aí e existência], que nada se pode dizer para explicitá-lo".

Kant acrescenta mesmo uma nota fundamental, que nos dá uma idéia de sua posição filosófica, antes da época da aparição da *Crítica da Razão Pura*:

> "Se nos convencemos que o conjunto de nosso conhecimento desemboca, contudo, afinal, em conceitos irredutíveis, compreendemos também que existirão alguns que são praticamente irredutíveis, isto é, conceitos nos quais os caracteres são apenas um pouco mais claros e simples que a coisa mesma. É isto que acontece no caso de nossa elucidação da existência. Reconheço de boa vontade que, através desta elucidação, o conceito do elucidado se clarifica apenas num grau muito pequeno. Mas a natureza do objeto, em sua relação com a capacidade de nosso entendimento, não permite um grau maior de clareza".

A "natureza do objeto", quer dizer aqui a essência do ser, não permite

um grau maior de clarificação. Entretanto, para Kant, uma coisa, desde o início, é certa: ele pensa existência e ser "na relação com as capacidades de nosso entendimento". Também na *Crítica da Razão Pura* ser é determinado ainda e novamente como posição. É verdade que a reflexão crítica não atinge "um grau mais elevado de clarificação", mas isto pela maneira pré-crítica de explicitar e de decompor conceitos. Mas a *Crítica* alcança outro gênero de explicação de ser e de seus diferentes modos, os quais conhecemos sob os nomes de ser-possível, ser-atual, ser-necessário.

Que aconteceu? Que deverá ter acontecido com a *Crítica da Razão Pura*, se a reflexão sobre o ser havia sido inaugurada como uma reflexão sobre "a relação" do ser "com as capacidades de nosso entendimento"? Kant mesmo dá-nos a resposta na *Crítica da Razão Pura*, constatando:

> "Possibilidade, existência e necessidade, ninguém ainda pôde defini-las de outra maneira que através de evidente tautologia, isto quando se quer extrair sua definição unicamente do puro entendimento" (A 244, B 302).

Mas exatamente tal elucidação é tentada por Kant mesmo ainda em sua fase pré-crítica. Entrementes convenceu-se que a relação do ser e dos modos de ser unicamente com "as capacidades de nosso entendimento" não garante horizonte suficiente, a partir do qual se possam explicitar o ser e os modos de ser, o que agora quer dizer "justificar".

O que falta? Sob que ponto de vista deve nosso pensamento ver simultaneamente o ser com as suas modalidades, para que possa alcançar uma suficiente determinação de sua essência? Numa nota adicional, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (B 302), Kant diz:

> Possibilidade, existência e necessidade "não se deixam *justificar* por nada [isto é, demonstrar e fundamentar em seu sentido]... se se abstrai de toda intuição sensível (a única que possuímos)".

Sem essa intuição falta aos conceitos de ser a relação com um objeto, e somente esta relação pode conferir-lhes aquilo que Kant chama "significação". É verdade que "ser" designa "posição", caráter de ser posto no ato de pôr que é realizado pelo pensamento como operação do entendimento. Mas esta posição somente é capaz de pôr algo como objeto, quer dizer, como o-posto, e desta maneira fazê-lo surgir em seu estado de *ob-*stante, se à posição é *dado*, através da intuição sensível, isto é, através da afecção dos sentidos algo que possa ser posto. Somente a posição como posição de uma afecção permite-nos compreender o que significa, para Kant, ser do ente.

Entretanto, através da afecção por nossos sentidos é-nos dada uma multiplicidade de representações. Para que o dado "confuso", a torrente desta multiplicidade, chegue a se *estabilizar* e mostrar se possa um ob-*stante*, o múltiplo deve ser ordenado, quer dizer, ligado. Esta ligação, todavia, jamais pode originar-se dos sentidos. Segundo Kant, todo o ligar se origina

daquela faculdade de representação que se chama entendimento. Sua característica fundamental é o ato de pôr enquanto síntese. A posição tem o caráter da proposição, isto é, do juízo, através do qual algo é pro-posto enquanto algo, pelo qual um predicado é atribuído a um sujeito pelo "é". Mas, na medida em que a posição como proposição se refere necessariamente ao dado na afecção, para que um objeto possa ser conhecido por nós, o "é" como cópula adquire, a partir disto, um sentido novo. Somente na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (§ 19, B 140 ss.) Kant determina este sentido novo. Escreve no início do § 19:

> "Nunca pude contentar-me com a explicação que os lógicos dão de um juízo em geral: dizem que é a representação de uma relação entre dois conceitos".

No que se refere a esta explicação, Kant descobre "que aqui permanece indeterminado aquilo em que consiste esta *relação*". Kant experimenta, na explicação lógica do juízo, a ausência daquilo em que se fundamenta a posição do predicado e sua relação com o sujeito. O sujeito gramatical da proposição somente pode exercer o ato de fundar enquanto objeto para o eu-sujeito que conhece. É por isso que Kant prossegue, abrindo um novo parágrafo no texto:

> "Mas, se examino mais exatamente a relação que existe entre conhecimentos dados em cada juízo e se os distingo, enquanto pertencem ao entendimento, da relação que se estabelece pelas leis da imaginação reprodutiva (a qual [relação] tem apenas validade subjetiva), então descubro que um juízo não é outra coisa que a maneira de levar conhecimentos dados à unidade *objetiva* da apercepção. O papel que representa a palavrinha relacional *é*, nestes juízos, é distinguir a unidade objetiva das representações dadas, de sua unidade subjetiva".

Na tentativa de pensar estas proposições de maneira adequada, devemos, antes de tudo, prestar atenção ao fato de que agora o "é" da cópula não é apenas determinado de maneira diferente, mas que com isto se revela a relação do "é" com a unidade da ligação (reunião).

O co-pertencer-se de ser e unidade, de *eón* e *hén*, já se mostra ao pensamento no grande começo da filosofia ocidental. Quando nos citam, hoje em dia, simplesmente as duas expressões "ser" e "unidade", praticamente não somos capazes de dar uma resposta adequada sobre o co-pertencer-se de ambos ou de ver o fundamento deste co-pertencer-se; pois não pensamos nem "unidade" e unir a partir da essência unificante-desvelante do *logos*, nem "ser" como presentar que se desvela nem mesmo pensamos o co-pertencer-se de ambos que já os gregos deixaram impensados.

Antes de examinar como, no pensamento de Kant, se expõe o co-pertencer-se de ser e unidade, e como, através disto, a tese de Kant sobre o ser revela um conteúdo mais rico e somente então fundamentado, lembramos o exemplo aduzido por Kant, que clarifica o sentido objetivo do "é" como cópula Ei-lo:

> "Se considero a sucessão das representações unicamente como um processo subjetivo, conforme as leis da associação, então somente poderia dizer: Quando carrego um corpo sinto uma impressão de peso; mas *não*: ele, o corpo, é pesado; isto quer dizer que estas duas representações estão ligadas no objeto, quer dizer, não dependem do estado do sujeito, e não é simplesmente na percepção (repita-se esta quantas vezes necessário for) que estão unidas".

Segundo a interpretação kantiana do "é", exprime-se nele uma ligação do sujeito da proposição com o predicado, no objeto. Cada ligação traz consigo uma unidade para onde ela conduz o dado múltiplo e na qual ela o liga. Se, entretanto, a unidade não pode originar-se da própria ligação, porque, desde o início, esta depende daquela, de onde vem, então, a unidade? Conforme Kant, é preciso "procurá-la mais acima", além da posição unificante operada pelo entendimento. Ela é o *hén* (unidade unificante) que dá origem a todo *syn* (com-) de qualquer *thésis* (posição). Kant a designa, por isso, "a unidade originária sintética". Ela está sempre presente (*adest*) em toda representação, na percepção. Ela é a unidade da síntese originária da apercepção. Pelo fato de possibilitar o ser do ente — falando kantianamente — a objetividade do objeto, ela se situa mais alto, para além do objeto. E, pelo fato de possibilitar o objeto enquanto tal, ela se designa " apercepção transcendental". Dela diz Kant, ao final do § 15 (B 131), que ela:

> "contém o princípio mesmo da unidade de diversos conceitos nos juízos e, portanto, [o fundamento] da possibilidade do entendimento até em seu uso lógico".

Enquanto Kant, em seu trabalho pré-crítico, se satisfaz ainda em dizer que ser e existência, em sua relação com as capacidades do entendimento, não podem ser explicadas mais amplamente, chegou, pela *Crítica da Razão Pura*, não apenas a clarificar mais especialmente os poderes do entendimento, mas ainda, a explicar a própria possibilidade do entendimento a partir de seu fundamento. Neste retorno ao lugar da possibilidade do entendimento, neste passo decisivo da reflexão pré-crítica para dentro do questionamento crítico, *uma coisa, entretanto, é mantida*. É o fio condutor ao qual Kant permanece fiel na colocação e elucidação de sua tese sobre o ser: a saber, que o ser e suas modalidades devem deixar-se determinar a partir de sua relação com o entendimento.

Sem dúvida, a determinação crítica mais originária do entendimento oferece agora garantia para uma nova e mais rica elucidação do ser. Pois as modalidades, os modos do "ser-aí" e sua determinação entram agora propriamente no horizonte do pensamento kantiano. Kant mesmo vive na certeza de ter atingido o lugar a partir do qual a determinação do ser

do ente pode ser desencadeada. Isto é novamente comprovado por uma nota, que somente aparece no texto da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (§ 16, B 134, nota):

> "Desta maneira, a unidade sintética da apercepção é o ponto mais alto ao qual se deve prender todo uso do entendimento, até a lógica toda, e após ela a filosofia transcendental; sim, pode-se dizer que este poder [a aludida apercepção] é o próprio entendimento".

Apercepção significa: 1) de antemão presente em toda representação enquanto elemento unificador; 2) em tal ato prévio doador de unidade, simultaneamente não podendo prescindir da afecção. Esta apercepção, assim compreendida, é "o ponto mais elevado, ao qual... deve estar presa... toda a lógica". Kant não diz: à qual se deve prender. Pois, assim, toda lógica somente seria suspensa posteriormente a algo que primeiro subsistiria sem esta "lógica". A apercepção transcendental é muito antes o "ponto mais elevado ao qual" a lógica, em sua totalidade, já está presa e suspensa enquanto tal; este ponto mais elevado ela realiza na medida em que toda sua essência depende da apercepção transcendental; é por isso que ela deve ser pensada a partir desta origem e somente desta maneira.

E o que significa este "após ela" no texto? Não quer dizer que toda lógica tem em si mesma prioridade sobre a filosofia transcendental, mas quer dizer: somente e apenas quando toda a lógica está inserida no lugar da apercepção transcendental, pode atuar no interior da ontologia crítica, vinculada com o dado da intuição sensível, e atuar como fio condutor da determinação dos conceitos (categorias) e dos princípios do ser do ente. A situação é esta porque o "primeiro conhecimento puro do entendimento" (quer dizer, a adequada caracterização do ser do ente) é "o princípio da unidade originária *sintética* da apercepção" (§ 17, B 137). De acordo com isto, este princípio é um princípio de unificação, e a "unidade" não é uma simples justaposição, mas é elemento que unifica e reúne, *lógos* no sentido primordial, ainda que transferido e mudado para o eu-sujeito. Este *lógos* tem em seu poder "a lógica inteira".

Kant dá o nome de filosofia transcendental à ontologia transformada em conseqüência da crítica da razão pura, e que reflete sobre o ser do ente enquanto objetividade do objeto da experiência. Ela se fundamenta na lógica. Esta lógica, porém, não é mais a lógica formal, mas a lógica determinada a partir da unidade originária sintética da apercepção transcendental. É numa tal lógica que se fundamenta a ontologia. Isto confirma o que já dissemos: ser e existência se determinam a partir da relação com o uso do entendimento.

A expressão-chave para a interpretação do ser do ente também diz ainda agora: *Ser e Pensar*. Mas o uso legítimo do entendimento repousa sobre o fato de o pensamento enquanto representação, que põe e julga, continuar sendo determinado como posição e proposição, a partir da percepção transcendental e permanecer vinculado com a afecção pelos sen-

tidos. O pensamento está mergulhado na subjetividade afetada pela sensibilidade, quer dizer, mergulhado na subjetividade finita do homem. "Eu penso" significa: eu ligo uma multiplicidade de representações dadas, a partir da vista prévia da unidade da apercepção, que se articula na multiplicidade dos conceitos puros do entendimento, isto é, das categorias.

A par com o desenvolvimento crítico da essência do entendimento caminha a limitação de seu uso, limitação que o restringe à determinação daquilo que é dado através da intuição sensível e das puras formas. De maneira inversa, a restrição do uso do entendimento à experiência abre, ao mesmo tempo, o caminho para uma determinação mais originária da essência do próprio entendimento. O que foi posto na posição é o posto de um dado, que por sua vez, através do pôr e do colocar, se transforma, para este ato, em o-posto, ob-stante, jogado-ao-encontro, objeto. O que tem caráter de ser posto (posição), quer dizer, o ser, se transforma em objetividade. Mesmo quando Kant, na *Crítica da Razão Pura*, ainda fala de coisa, como, por exemplo, na enunciação afirmativa de sua tese sobre o ser, a "coisa" sempre significa: ob-stante, ob-jeto, no sentido mais amplo de algo que é representado, do X. Em conformidade com isto, diz Kant, no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (B XXVII), que a crítica

> "nos ensina a tomar o objeto em *dois sentidos*, a saber, como fenômeno, ou como coisa em si mesma".

A crítica distingue (A 235, B 294) "todos os objetos em geral em fenômenos e em númenos". Estes últimos são distinguidos em númenos em sentido negativo e em sentido positivo. O que é representado no entendimento puro em geral não vinculado com a sensibilidade, mas que não é conhecido, nem pode sê-lo, é considerado como o X, que somente é pensado como aquilo que está na base do objeto fenomenal. O númeno no sentido positivo, isto é, o objeto não sensível visado em si mesmo, por exemplo Deus, permanece fechado para nosso conhecimento teorético, porque não dispomos de nenhuma intuição não sensível para a qual este objeto possa estar imediatamente presente em si mesmo.

No desenvolvimento da *Crítica* não é abandonada nem a determinação do ser como posição, nem, muito menos, em geral o conceito de ser. É por isso que se pode dizer que é um erro do neokantismo, cujas conseqüências ainda hoje se fazem sentir, pensar que, pela filosofia de Kant, foi, como se diz, "liquidado" o conceito de ser. O sentido de ser (presença constante) que impera desde a Antiguidade não apenas é mantido na explicação crítica que Kant dá do ser como objetividade do objeto da experiência; ao contrário, através da determinação "objetividade", ele se manifesta em uma forma excepcional, enquanto é justamente encoberto, e deformado até, através da explicação do ser como substancialidade da substância, explicação imperante na história da filosofia. Kant, entretanto, determina o "substancial" sempre no sentido da explicação crítica do ser como objetividade: O elemento substancial não significa outra coisa

"que o conceito de objeto em geral, o qual subsiste na medida em que nele se pensa somente o sujeito transcendental, sem quaisquer predicados" (A 414, B 441).

Permita-se-nos afirmar aqui que procedemos muito bem, a compreender as palavras "ob-stante" e "ob-jeto", na linguagem de Kant, literalmente, na medida em que nelas se recorda a relação com o eu-sujeito pensante, relação da qual o ser como posição recebe seu sentido.

Enquanto a essência da posição se determina da apercepção transcendental vinculada com a afecção sensível, como proposição objetiva, como expressão objetiva de um juízo, é necessário também que o "ponto mais elevado" do pensamento, isto é, a possibilidade mesma do entendimento, se revele como o fundamento de todas as proposições possíveis e, por conseguinte, como *o princípio fundamental*. Assim se enuncia o título do parágrafo 17 (B 136):

"O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo o uso do entendimento".

Conseqüentemente, a explicação sistemática do ser do ente, isto é, da objetividade do objeto da experiência, somente pode realizar-se conforme princípios. Nesta situação reside a razão por que, através de Hegel, no caminho aberto por Fichte e Schelling, "a ciência da lógica" se transforma em dialética, num movimento de princípios que circula em si mesmo, sendo ele mesmo a absolutidade do ser. Kant introduz a "representação sistemática de todos os princípios sintéticos" do entendimento puro com a seguinte proposição (A 158/59, B 197/98):

"O fato de em geral se encontrarem princípios em alguma parte é devido, unicamente, ao entendimento puro; pois ele não é somente o poder das regras em referência ao que acontece, mas ele próprio é a fonte dos princípios e é ele que obriga tudo que somente se pode apresentar a nós como objeto a se submeter às regras, porque, sem estas regras, os fenômenos não forneceriam jamais o conhecimento de um objeto que lhes corresponde".

Os princípios que "explicam" verdadeiramente as modalidades do ser se chamam, segundo Kant, "os postulados do pensamento empírico em geral". Kant observa expressamente, no que concerne às "denominações" dos quatro grupos da "tábua dos princípios" (a saber, "*axiomas* da intuição", "*antecipações* da percepção", "*analogias* da experiência", "*postulados* do pensamento empírico em geral"), que ele "os escolheu com cuidado para que se notem bem as diferenças que há entre a evidência e o exercício destes princípios" (A 161, B 200). Devemos restringir-nos agora à caracterização do quarto grupo, "os postulados", e o fazemos com a única intenção de mostrar como nestes princípios se manifesta a idéia diretriz do ser como posição.

Deixando para trás a elucidação da expressão "postulados", lembramos, entretanto, que esta expressão se encontra, novamente, no ponto mais elevado da metafísica propriamente dita de Kant, onde se trata dos postulados da razão prática.

Postulados são exigências. Quem ou o que exige e para que se exige? Enquanto "postulados do pensamento empírico em geral", eles são exigidos por este próprio pensamento, a partir de sua fonte, a partir da essência do entendimento, e isto para tornar possível a posição do que dá a percepção sensível, por conseguinte, para tornar possível a ligação da existência, isto é, da atualidade da multiplicidade dos fenômenos. O atual é sempre o atual dum possível, e o fato de ser atual aponta, em última análise, para um necessário. "Os postulados do pensamento empírico em geral" são princípios pelos quais se esclarece ser-possível, ser-atual, ser-necessário na medida em que se determina, através disso, a existência do objeto da experiência:

O primeiro postulado se enuncia:

"O que concorda com as condições formais da experiência (conforme a intuição e os conceitos) *é possível*".

O segundo postulado se enuncia:

"O que está em conexão com as condições materiais da experiência (da sensação) *é atual*".

O terceiro postulado se enuncia:

"Aquilo cuja conexão com o atual é determinado segundo as condições gerais da experiência é (existe) *necessário*".

Não teremos a pretensão de querer compreender, na primeira investida, o conteúdo destes princípios em toda transparência. Já estamos, entretanto, preparados para uma primeira compreensão, e isto porque Kant declara, no enunciado negativo de sua tese sobre o ser: "*Ser* não é evidentemente um predicado real". Isto implica: ser e, por conseguinte, também os modos de ser — ser-possível, ser-atual, ser-necessário — não exprimem *o que* é o objeto, mas o *como* da relação do objeto com o sujeito. Tomando em consideração o como, chamam-se, os já citados conceitos de ser, "modalidades". Com efeito, Kant mesmo começa sua elucidação dos postulados com a seguinte proposição:

"As categorias da modalidade contêm de particular isto que em nada aumentam como determinações do objeto, o conceito [a saber, o conceito de sujeito da proposição] ao qual são juntadas como predicados; elas exprimem apenas a relação com o poder do conhecimento" (A 219, B 266).

Observemos novamente: Kant explica aqui ser a existência não mais a partir da relação com o poder do *entendimento*, mas a partir da relação com o poder do *conhecimento*; isto, sem dúvida, quer dizer relação com o

entendimento, com a faculdade do juízo, entretanto, de tal maneira que esta recebe sua determinação através da relação com a experiência (sensação). Sem dúvida, ser continua sendo posição, mas permanece inserido na relação com a afecção. Nos predicados do ser-possível, ser-atual, ser-necessário reside uma "determinação do objeto", contudo, uma "certa" determinação, na medida em que algo é afirmado do objeto em si mesmo, dele enquanto objeto, a saber, sob o ponto de vista de sua objetividade, sob o ponto de vista de sua própria existência, não, entretanto, sob o ponto de vista de sua realidade, isto é, de sua coisidade. Para a interpretação crítica e transcendental do ser do ente, não é mais válida a tese pré-crítica que diz que o ser não é "absolutamente um predicado". Ser, enquanto ser-possível, ser-atual, ser-necessário, não é certamente um predicado real (ôntico), mas um predicado transcendental (ontológico).

Somente agora compreendemos a expressão, à primeira vista estranha, que Kant usa na enunciação afirmativa de sua tese, no texto da *Crítica da Razão Pura* sobre o ser: "*Ser*... é somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas". "Coisa" significa agora, segundo a linguagem da *Crítica*, objeto. As "certas" determinações do objeto, enquanto objeto do conhecimento, são as não-reais, as modalidades do ser. Enquanto tais, elas são posições. Até que ponto isto é exato deve poder ser mostrado a partir do conteúdo dos três postulados do pensamento empírico em geral.

Atentamos agora somente para o fato e o modo como, na explicação kantiana dos modos de ser, o ser é pensado como posição.

O *ser-possível* de um objeto consiste no caráter do ser posto de algo de tal maneira que este algo "*concorda com*" aquilo que se dá nas formas puras da intuição, isto é, o espaço e o tempo, e, enquanto se dá assim, se deixa determinar segundo as formas puras do pensamento, isto é, das categorias.

O *ser-atual* de um objeto é o caráter de ser posto de algo possível de tal maneira que o que é posto *esteja em conexão* com a percepção sensível.

O *ser-necessário* de um objeto é o caráter de ser posto daquilo que *é encadeado com* o atual, segundo as leis gerais da experiência.

Possibilidade é: concordar com...
Atualidade é: estar em conexão com...
Necessidade é: encadeamento com...

Em cada uma das modalidades impera a posição de uma relação, cada vez diferente, com aquilo que é exigido para a existência de um objeto da experiência. *As modalidades são os predicados de uma relação do que, em cada situação, deve ser exigido.* Os princípios que explicam estes predicados exigem aquilo que deve ser exigido para a existência possível, atual, necessária de um objeto. Por isso, Kant justifica estes princípios com o nome de postulados. São postulados do pensamento em dois sentidos: de um lado, as exigências procedem *do* entendimento como da fonte do pensamento e, de outro lado, valem igualmente *para* o pensamento, na

medida em que, pelas suas categorias, ele deve determinar o dado da experiência para ser um objeto que existe. "Postulado do pensamento empírico em geral" — o "em geral" significa: é certo que os postulados são apenas nomeados na tábua dos princípios do entendimento, em quarto e último lugar; entretanto, segundo a ordem, são os primeiros, na medida em que todo juízo relativo a um objeto da experiência deve, desde o começo, estar de acordo com eles.

Os postulados designam o que, desde o princípio, é exigido para a posição de um objeto da experiência. Os postulados designam o ser que pertence à existência do ente, que, enquanto fenômeno, é objeto para o sujeito que conhece. A tese de Kant sobre o ser é sempre válida: ele é "somente a posição". Agora, porém, a tese mostra seu conteúdo mais rico. O "somente" significa a pura relação da objetividade do objeto com a subjetividade do conhecimento humano. Possibilidade, atualidade, necessidade, são as posições dos diferentes modos desta relação. Os diferentes caracteres do ser-posto são determinados a partir da fonte da posição originária. Esta é a pura síntese da apercepção transcendental. É o ato originário do pensamento que conhece.

Pelo fato de o ser não ser um predicado *real*, sendo todavia predicado, atribuindo-se, portanto, ao objeto, sem, contudo, poder-se tirá-lo do conteúdo positivo do objeto, não podem os predicados ontológicos da modalidade originar-se do objeto; muito antes, enquanto modalidades da posição, eles recebem sua origem da subjetividade. A posição e suas modalidades de existência se determinam a partir do pensamento. Sem ser explicitamente formulada, ressoa, pois, na tese de Kant sobre o ser, a palavra-guia: *Ser e Pensar.*

Na "elucidação" dos postulados e, já antes, na exposição da tábua das categorias, Kant distingue possibilidade, atualidade e necessidade, sem que se diga ou mesmo se pergunte em que reside o fundamento da distinção entre ser-possível e ser-atual.

Somente dez anos após a *Crítica da Razão Pura*, pelo fim de sua terceira obra principal, a *Crítica do Juízo* (1790), Kant torna a referir-se a esta questão, e isto novamente "de forma incidental", no § 76, que se intitula "Nota". E Schelling, aos vinte anos de idade, termina a nota final de sua primeira obra, que apareceu cinco anos mais tarde, em 1795, "*Sobre o eu como princípio da filosofia ou do incondicionado no saber humano*", com a seguinte frase:

> "Mas nunca talvez tão profundos pensamentos foram concentrados em tão poucas páginas, como na *Crítica do Juízo Teológico*, no § 76" (*Obras Filosóficas*, vol. I, 1809, pág. 114. WW. I, 242).

Pelo fato de ser verdade o que Schelling aqui diz, não devemos pretender repensar, de modo adequado, este § 76. Permanecendo fiéis à intenção desta exposição, trata-se somente de fazer ver como Kant continua a manter, na afirmação sobre o ser a que nos referimos, a determinação-chave do ser como posição. Kant diz:

"'O fundamento' da distinção, 'necessária e inevitável para o entendimento humano', entre a possibilidade e a atualidade das coisas, encontra-se no sujeito e na natureza de sua capacidade de conhecer".

Para o exercício desta distinção, "requerem-se dois elementos totalmente heterogêneos" para nós, homens. Até que ponto? Totalmente diferentes são, como sabemos, entendimento e intuição sensível; aquele é exigido para "os conceitos", esta para "os objetos que a eles correspondem". Nosso entendimento jamais será capaz de nos fornecer um objeto. Por sua vez, nossa intuição sensível não é capaz de pôr aquilo que por ela é dado, enquanto objeto, em sua objetividade. Nosso entendimento, tomado em si mesmo, pode pensar através de seus conceitos um objeto unicamente segundo sua possibilidade. Para reconhecer o objeto como atual, necessita da afecção pelos sentidos. Na perspectiva do que, há pouco, observamos, compreendemos a seguinte proposição decisiva de Kant:

> "Ora bem, toda a nossa distinção, entre aquilo que é simplesmente possível e aquilo que é atual, repousa sobre o fato de o primeiro significar somente a posição da representação de uma coisa relativamente a nosso conceito e em geral à nossa capacidade de pensar, mas o último [o tal] à posição da coisa em si mesma (fora deste conceito)".

Das próprias palavras de Kant pode-se concluir: possibilidade e atualidade são modos diferentes da posição. Esta distinção é, para nós, homens, inevitável, porque a coisidade de um objeto, sua realidade, somente então é objetiva para nós, quando a objetividade enquanto dada pelos sentidos é determinada pelo entendimento e quando, inversamente, é dado ao entendimento aquilo que por ele deve ser determinado.

A expressão "realidade objetiva" — quer dizer: a coisidade posta como objeto — é empregada por Kant para designar o ser daquele ente que nos é acessível como objeto da experiência. De acordo com isto, Kant diz, numa passagem decisiva da *Crítica da Razão Pura:*

> "Para que um conhecimento possa ter uma realidade objetiva, isto é, para que possa relacionar-se com um objeto e ter em si sentido e significação, é necessário que o objeto possa, de alguma maneira, ser dado" (A 155, B 194).

Através da remissão à inelutabilidade da distinção de possibilidade e atualidade e de seu fundamento mostra-se: na essência do ser do ente, na posição, impera a estrutura da necessária distinção de possibilidade e atualidade. Com a penetração neste fundamento da estrutura ontológica, parece que foi alcançado o elemento último, que Kant é capaz de dizer do ser. Assim parece realmente, se ficarmos à espreita de resultados, em vez de prestar atenção ao caminho de Kant.

Kant realiza, entretanto, na determinação do ser ainda mais um passo e o realiza novamente apenas em alusões, de tal maneira que não se chega

à exposição sistemática do ser como posição. Visto a partir da obra de Kant, isto não representa uma falha, porque as afirmações episódicas sobre o ser como posição fazem parte do estilo de sua obra.

O caráter inevitável do passo mais avançado de Kant pode ser-nos esclarecido pela seguinte consideração. Kant designa suas enunciações sobre o ser "explicações" e "elucidações". O papel de ambas é fazer ver clara e puramente o que ele entende por ser. Na medida em que determina o ser como "somente posição", compreende ele o ser a partir de um lugar delimitado, a saber, a partir do pôr como ato da subjetividade humana, isto é, do entendimento humano condenado ao dado sensível. O reconduzir ao lugar é por nós designado a discussão (do lugar). O explicar se e o elucidar se fundamentam na discussão (do lugar). Com isto, porém, se fixa apenas o lugar, mas as ramificações que dele partem são ainda invisíveis, quer dizer, aquilo de onde ser como posição, a saber, a posição mesma, por sua vez, propriamente se determina.

Ora, Kant, no fim da parte positiva de sua interpretação da experiência humana do ente e de seu objeto, isto é, no fim de sua ontologia crítica, acrescentou um apêndice sob o título: "Sobre a anfibologia dos conceitos da reflexão". É de presumir que este "apêndice" foi intercalado muito mais tarde, somente após a conclusão da *Crítica da Razão Pura.* Do ponto de vista da história da filosofia, introduz ele o debate de Kant com Leibniz. Considerado do ponto de vista do pensamento do próprio Kant, este "apêndice" contém uma meditação que volta atrás sobre as etapas realizadas pelo pensamento e sobre a dimensão assim percorrida. A reflexão que se volta para trás é ela mesma um novo passo, o mais avançado que Kant realizou na interpretação do ser. Na medida em que esta interpretação consiste na restrição do uso do entendimento à experiência, trata-se nela de uma delimitação do entendimento. É por isso que Kant diz na "nota" aposta ao "apêndice" (A 280, B 336) que a discussão (do lugar) dos conceitos da reflexão é "de grande proveito para determinar seguramente os limites do entendimento e garanti-los".

O "apêndice" confirma a segurança com a qual a *Crítica da Razão Pura* de Kant garante o conhecimento teorético do homem, em sua amplitude. Também aqui devemos contentar-nos com uma indicação que deverá simplesmente mostrar em que medida Kant esboça, neste "apêndice", as linhas nas ramificações do lugar a que pertence o ser como posição. Na interpretação do ser como posição. Na interpretação do ser como posição está implicado que posição e caráter de ser posto do objeto são elucidados a partir das diferentes relações para com a força do conhecimento, isto é, através da relação que retorna a ela, da re-clinação, da reflexão. Se agora tomarmos em consideração estas diferentes relações reflexivas verdadeiramente enquanto tais e se as compararmos umas com as outras, então se torna manifesto que a interpretação destas relações da reflexão deve realizar-se segundo certos pontos de vista.

Esta consideração se dirige então "para o estado de alma", isto é,

para o sujeito humano. A consideração não mais se dirige diretamente ao objeto da experiência, ela se re-clina sobre o sujeito da experiência, é reflexão. Kant fala de "consideração" (*Ueberlegung*). Se agora a reflexão atenta para aqueles estados e relações da representação pelos quais se torna possível em geral a delimitação do ser do ente, então a reflexão sobre as ramificações no lugar do ser é uma reflexão transcendental. De acordo com isto, escreve Kant (A 261, B 317):

> "O ato pelo qual aproximo e mantenho a comparação das representações em geral com a força do conhecimento, onde ela é executada, e através do qual distingo se elas são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento ou à intuição sensível, designo-o *consideração transcendental*".

Na elucidação do *ser-possível* como posição entrou em jogo a relação com as condições formais da experiência e com isto o conceito de *forma*. Na elucidação do *ser-atual* foram expressas as condições materiais da experiência e com isto o conceito de *matéria*. A elucidação das modalidades do ser como posição se realiza, de acordo com isto, na perspectiva da distinção de matéria e forma. Esta distinção faz parte das ramificações do lugar do ser como posição.

Pelo fato de, com auxílio destes conceitos, se determinar a relação de reflexão, denominam-se eles conceitos da reflexão. Entretanto, o modo como os conceitos da reflexão são determinados também é uma reflexão. A mais avançada determinação do ser como posição realiza-se, para Kant, numa reflexão sobre a reflexão — portanto, num modo privilegiado de pensamento. Esta situação torna ainda mais legítimo o ato de concentrar a meditação de Kant sobre o ser sob a expressão: *Ser e Pensar*. A expressão parece falar sem ambigüidade. Nela se oculta, no entanto, coisa não esclarecida.

Por ocasião da clarificação e fundamentação da diferença entre possibilidade e atualidade mostrou-se que a posição do atual vai além do simples conceito de possível, vai até a exterioridade em contraposição com a interioridade do estado subjetivo do sujeito. Com isto entrou em jogo a distinção entre "interior" e "exterior". O interior visa às determinações internas de uma coisa, que decorrem do entendimento (*qualitas — quantitas*), à diferença do exterior, quer dizer, das determinações que se mostram entre si, na intuição de espaço e tempo, como as relações externas das coisas como fenômenos. A diferença destes conceitos (conceitos da reflexão) e os conceitos mesmos é objeto da reflexão transcendental.

Antes dos conceitos transcendentais da reflexão "matéria e forma", "interior e exterior", Kant ainda cita "identidade e diferença", "conveniência e desconveniência". Entretanto, a propósito dos conceitos da reflexão "matéria e forma", citados em quarto e último lugar, Kant diz:

> "Estes são dois conceitos que servem de fundamento para toda outra reflexão, tão inseparavelmente estão ligados com todo o uso

> do entendimento. O primeiro [a matéria] significa o determinável em geral, o segundo sua determinação" (A 266, B 322).

Já a simples enumeração dos conceitos da reflexão dá-nos indicação para uma compreensão mais radical da tese de Kant sobre o ser como posição. A posição mostra-se na estrutura de forma e matéria. Esta estrutura é interpretada como a distinção entre o ato de determinar e o determinável, isto é, em função da espontaneidade da ação do entendimento em relação com a receptividade da percepção sensível. O ser como posição é discutido e situado, quer dizer, colocado na estrutura da subjetividade humana enquanto lugar de sua origem essencial.

O acesso à subjetividade é a reflexão. Na medida em que a reflexão, enquanto transcendental, não se dirige diretamente aos objetos, mas à relação da objetividade dos objetos com a subjetividade do sujeito, na medida, portanto, em que o tema da reflexão, por sua parte, enquanto a relação citada, já é uma relação que se volta ao eu pensante, mostra-se a reflexão através da qual Kant elucida e situa pela discussão o ser como posição, como uma reflexão sobre a reflexão, como um pensamento do pensamento relacionado com a percepção. A palavra-guia, já diversas vezes citada, que Kant utiliza para a interpretação do ser, a expressão *ser e pensar*, fala agora mais claramente em seu conteúdo mais rico. Entretanto, a expressão-guia permanece ainda obscura em seu sentido decisivo. Pois em sua versão formalista se oculta uma ambigüidade que deve ser meditada se a expressão *ser e pensar* não se deve limitar à caracterização da interpretação kantiana do ser, mas designar o traço fundamental que forma o movimento de toda a história da filosofia.

Antes de, na conclusão, elucidarmos a referida ambigüidade, parece de utilidade mostrar, ainda que em grandes traços, como fala, na interpretação kantiana do ser como posição, a tradição. Já do primeiro texto de Kant, o *Argumento*, podemos concluir que a explicação do ser se efetua em função da existência, pelo fato de ser tema de consideração a "demonstração do ser-aí (existência) de Deus". Em vez de "ser-aí" diz a linguagem metafísica também existência. Basta lembrar esta palavra para reconhecer no *sistere*, no pôr, a ligação com o *ponere* e a posição; a *exsistentia* é o *actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis* (cf. Heidegger, *Nietzsche*, 1961, vol. II, pág. 417 e ss.).

É claro que devemos renunciar, em tais remissões, à relação instrumental e calculadora, que impera por tudo, com a linguagem, e permanecer abertos para a força e amplitude de seu dizer que, desde muito longe, nos acena com seu domínio secreto.

Na língua espanhola a palavra que expressa o ser é: *ser*. Ela se deriva de *sedere*, estar sentado. Nós falamos de "residência". Assim se denomina o lugar onde se demora o habitar. Demorar-se é estar presente junto a... Hölderlin quereria "cantar as sedes dos príncipes e de seus antepassados". Seria, porém, insensato pensar que a questão do ser poderia ser formulada

através de uma análise de significações de palavras. Entretanto, a escuta do dizer da linguagem pode dar-nos, tomadas as precauções necessárias e quanto atentos ao contexto do dizer, acenos que apontam para a tarefa do pensamento.

O pensamento deve perguntar: Que quer, pois, dizer ser quando se deixa determinar a partir da representação enquanto posição e caráter de ser posto? Esta é uma questão que Kant não mais levanta, tampouco as que seguem: Que significa, pois, ser se a posição se deixa determinar pela estrutura de forma e matéria? Que significa, pois, ser se, na determinação do caráter de ser posto do que foi posto, esta surge na dupla forma do sujeito, de um lado, como sujeito da proposição em sua relação com o predicado, de outro lado, como eu-sujeito na relação com o objeto? Que resignifica, pois, ser se se torna determinável a partir do *subiectum*, isto é, do *hypokéimenon* no grego? Este é aquilo que, já de antemão, jaz aí, porque é o constantemente presente. Pelo fato de ser ser determinado como presença, é o ente o que jaz *hypokéimenon*. A relação com o ente consiste no deixar que algo esteja aí enquanto maneira de pôr, *ponere*. Nisto está implícita a possibilidade do pôr e colocar. Porque ser se ilumina como presença, pode a relação com o ente, enquanto o que está aí, transformar-se em pôr, colocar, representar e propor. Na tese de Kant sobre o ser como posição, mas também em todo o âmbito de sua interpretação do ser do ente como objetividade e realidade objetiva, impera o ser no sentido da presença que dura.

Ser enquanto somente posição se desdobra nas modalidades. O ente é posto em sua posição através da proposição dependente da afecção sensível, quer dizer, através da força empírica do juízo no uso empírico do entendimento, no pensamento assim determinado. Ser é elucidado e discutido a partir de sua relação com o pensamento. Elucidação e discussão possuem o caráter de reflexão, que se manifesta como pensamento sobre o pensamento.

Que permanece ainda agora não-claro na expressão-guia: "*Ser e Pensar*"? Se inserirmos nesta expressão aquilo que obtivemos como resultado pela exposição da tese de Kant, diremos em vez de ser: posição, em vez de pensamento: reflexão da reflexão. Logo a expressão *Ser e Pensar* exprime aproximadamente isto: *Posição e reflexão da reflexão*. Aquilo que se situa de ambos os lados da conjunção "e" está, no sentido de Kant, elucidado.

Entretanto, o que significa o "e" em "ser e pensar"? Para responder não se sente nenhum embaraço e facilmente se encontra a resposta. Recorre-se, para isto, de preferência a uma das mais antigas proposições da filosofia, ao dito de Parmênides que assim se enuncia: *tò gar autò noein estìn te kaì einai*. "Pois o mesmo é pensar e ser."

A relação entre pensar e ser é a mesma idade, a identidade. A expressão-guia "ser e pensar" diz: Ser e pensar são idênticos. Isto se afirma como se estivesse decidido o que significa idêntico, como se o sentido de identidade fosse algo óbvio, e justamente neste "caso" excepcional naquilo

que diz respeito à relação entre ser e pensar. Ambos, evidentemente, não são algo semelhante a coisas e objetos, entre os quais se pode tranqüilamente estabelecer cálculos. De nenhum modo "idêntico" significa algo assim como "igual". Ser *e* pensar: neste "e" se oculta o que deve ser pensado tanto pela filosofia do passado como pelo pensamento atual.

No entanto, através da exposição da tese kantiana mostrou-se indiscutivelmente que ser como posição é determinado a partir da relação com o uso empírico do entendimento. O "e" na expressão-guia significa esta relação que, segundo Kant, tem uma raiz no pensamento, isto é, um ato do sujeito humano.

De que natureza é esta relação? A caracterização do pensamento como reflexão da reflexão dá-nos um aceno aproximativo, para não dizer enganoso. O pensamento está de duas maneiras em jogo: de um lado, como reflexão, e de outro, como reflexão da reflexão. Que quer, entretanto, dizer tudo isto?

Suposto que a característica do pensamento como reflexão seja suficiente para determinar a relação com o ser, isto significaria: o pensamento antecipa, como simples pôr, o horizonte no qual se tornam visíveis coisas tais como caráter de ser posto e objetividade. O pensamento exerce o papel de antecipador do horizonte para a elucidação do ser e de suas modalidades como posição.

O pensamento enquanto reflexão da reflexão significa, ao contrário, tanto o procedimento, pelo qual, como o instrumento e órganon, com o qual se interpreta o ser visualizado no horizonte da objetividade (do que é dotado do caráter de ser posto). Pensamento enquanto reflexão designa o horizonte, pensamento enquanto reflexão da reflexão designa o órganon da interpretação do ser do ente. Na expressão-guia "ser e pensar" o pensamento permanece ambíguo, no sentido essencial que mostramos, e isto através de toda a história do pensamento ocidental.

Mas que acontecerá se entendermos ser, no sentido do pensamento primordial dos gregos, como a presença que se ilumina e demora daquilo que é sempre permanente, e não apenas e não em primeiro lugar como o que tem caráter de ser-posto na posição pelo entendimento? Pode o pensamento representativo formar o horizonte para este ser com a característica que desde os primórdios o determina? Evidentemente não, dado que a presença que se ilumina e demora é diferente do que tem caráter de ser posto, mesmo que isto mantenha parentesco com aquela presença, pelo fato de o que tem caráter de ser posto dever a origem de sua essência à presença.

Se a situação é esta, não deveria também a maneira de interpretar o ser, o modo de pensar, ter um caráter diferente e adequado? Desde a Antiguidade chama-se a teoria do pensamento "lógica". Se, entretanto, o pensamento, em sua relação com o ser, é ambíguo: enquanto antecipação de horizonte e enquanto órganon, não permanecerá, na perspectiva citada, também ambíguo aquilo que se chama "lógica"? Não se torna absoluta-

mente problemática "a lógica" enquanto órganon e enquanto horizonte da interpretação do ser? Uma consideração que procura dirigir-se nesta direção não se volta contra a lógica, mas se aplica a determinar de maneira suficiente o *lógos*, isto é, aquele dizer no qual o ser se manifesta na linguagem como *o* mais digno de ser pensado.

No invisível "é" se oculta tudo o que deve ser pensado no ser. Entretanto, o mais digno de ser pensado permanece o fato de nós perguntarmos se "ser", se o "é" mesmo pode ser, ou se ser jamais "é", permanecendo, contudo, verdadeiro: Dá-se ser.

Todavia, donde vem, a quem se dirige o dom no "dá-se", e segundo que maneira de dar?

Se não pode *ser*. Se fosse (ser), não mais permaneceria ser, mas seria um ente.

Todavia, não diz aquele pensador que pela primeira vez pensou o ser, não diz Parmênides (Fig. 6): *estì gar einai*, "é, a saber, ser" — "presenta-se, a saber, presentar-se"? Se considerarmos que, no *einai*, presentar-se, fala propriamente a *alétheia*, o desvelar-se, então o presentar-se, que no *estì*, se diz enfaticamente do *einai*, significa: o presentificar. Ser — propriamente: o que dá presença.

Anuncia-se aqui ser, que é, como algum ente ou é o ser, *to autó* (o mesmo), *hath'hautó*, dito aqui, com relação a si mesmo (autopredicado)? Fala aqui uma tautologia? Certamente. Contudo, é a tautologia no sentido supremo, que, em vez de nada dizer, diz tudo: aquilo que dá a medida para o pensamento, tanto nos primórdios como no futuro. É por isso que esta tautologia oculta em si o não-dito, o não-pensado, o não-perguntado. "Presenta-se, a saber, presentar-se."

Que significa aqui presença? Presente? A partir de onde se determina tal coisa? Mostra-se, ou mais exatamente: oculta-se aqui um caráter impensado de uma velada essência de tempo?

Se a situação é esta, a questão do ser deve subordinar-se à expressão: *Ser e Tempo*.

E a tese de Kant sobre o ser como pura posição?

Se o caráter de ser posto, a objetividade se mostra como derivação de presença, então a tese de Kant sobre o ser pertence àquilo que permanece impensado em toda a metafísica.

A expressão-guia da determinação metafísica do ser do ente, "ser e pensar", não é suficiente nem mesmo para lançar a questão do ser, e muito menos para encontrar uma resposta.

Entretanto, a tese de Kant sobre o ser como pura posição permanece o cimo, de onde o olhar alcança para trás até a determinação do ser como *hypokéisthai*, e mostra para a frente, até dentro da interpretação especulativo-dialética do ser como conceito absoluto.

TEMPO E SER*

Tradução e notas: Ernildo Stein

* A conferência *Tempo e Ser* foi proferida a 31 de janeiro de 1962, no Studium Generale da Universidade de Freiburg im Breisgau, dirigida por Eugen Fink. O título *Tempo e Ser* caracteriza, no resumo do tratado *Ser e Tempo* (1927), p. 39, a terceira seção da primeira parte do tratado. O autor não estava naquela época preparado para uma suficiente elaboração do tema nomeado no título *Tempo e Ser*. A publicação de *Ser e Tempo* foi interrompida neste ponto.
O conteúdo da conferência escrita após sete lustros não encontra mais ligação com o texto *Ser e Tempo*. É claro que a questão-guia permanece a mesma, o que, contudo, apenas significa: a questão tornou-se ainda mais digna de ser colocada e mais estranha ao espírito do tempo. Os períodos entre parênteses, no texto, foram redigidos ao mesmo tempo que a conferência, mas não foram expostos. Uma primeira impressão do texto alemão, tendo ao lado a tradução francesa realizada por François Fédier, aparece no livro de homenagem a Jean Beaufret, publicado pela Editora Plon, Paris, 1968, sob o título: "*L'Endurance de la Pensée*".

A CONFERÊNCIA que segue exige um breve prólogo. Se nos mostrassem agora dois quadros que Paul Klee criou no ano de sua morte; a aquarela *Santa através de um Vitral* e a têmpera sobre estopa *Morte e Fogo* — desejaríamos permanecer longo tempo diante deles, abandonando qualquer vontade de compreensão imediata.

Se agora nos pudesse ser recitada, talvez pelo próprio poeta Georg Trakel, o poema *Canto Setenário da Morte*, gostaríamos de ouvi-lo muitas vezes e abandonaríamos toda vontade de compreensão imediata.

Se Werner Heisenberg nos quisesse expor agora um detalhe de suas reflexões de física teórica a caminho da fórmula absoluta do mundo por ele procurada, então, quando muito, talvez dois ou três dos ouvintes seriam capazes de acompanhá-lo, enquanto nós restantes abandonaríamos, sem objetar, toda vontade de compreensão imediata.

O mesmo não acontece quando se trata do pensamento que se chama Filosofia. Pois dela esperamos que ofereça a "sabedoria universal", quando não uma "diretiva para a vida eterna". Ora, bem poderia dar-se o caso de um tal pensamento ter chegado hoje a uma encruzilhada que exige considerações muito diferentes, distantes de uma pragmática sabedoria da vida. Talvez tenha-se tornado necessário um pensamento que medite aquilo de onde a pintura e a poesia, e a teoria físico-matemática recebem sua determinação. Neste caso deveríamos abandonar também aqui a vontade de compreensão imediata. E não obstante se imporia um escutar atento, já que se trata de pensar algo incontornável, ainda que provisório.[1]

Por isso não deve causar nem surpresa nem espanto se a maioria dos ouvintes se escandalizar com esta conferência.

Não se pode, agora, dizer se apesar disso esta conferência é capaz de levar, neste momento ou mais tarde, um que outro a uma reflexão mais duradoura.

Trata-se de dizer algo sobre a tentativa de pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do

1 *Vide* protocolo do seminário sobre a conferência *Tempo e Ser*, neste volume. (N. do T.)

ente. A tentativa de pensar o ser sem o ente impõe-se porque, de outra maneira, penso não haver possibilidade de abrirem-se propriamente os olhos para o ser daquilo que *é* ao redor do globo terrestre; nem se fale então da possibilidade de determinar, de maneira satisfatória, a relação do homem com aquilo que até hoje se denominou "ser".

Dou uma pequena pista para quem quiser escutar: Não se trata de ouvir uma série de frases que enunciam algo; o que importa é acompanhar a marcha de um mostrar.

O que nos leva a nomear juntos tempo e ser? Ser significa, desde a aurora do pensamento ocidental-europeu até hoje, o mesmo que presentar. De dentro do presentar e da presença fala o presente. Este constitui, segundo a representação corrente, a característica do tempo junto com o passado e o futuro. Ser enquanto presença é determinado pelo tempo. Já o fato de esta ser a situação bastaria para levar uma contínua inquietação ao interior do pensamento. A inquietação cresce tão logo nos pomos a caminho para meditar em que medida se dá esta determinação do ser através do tempo.

Em que medida, isto é, porque, de que maneira e de onde fala no ser tal coisa como tempo? Cada tentativa de pensar satisfatoriamente a relação entre ser e tempo com o auxílio das representações usuais e aproximativas de tempo e ser embaraça-nos imediatamente numa rede inextricável de relações não pensadas em todo o seu alcance. Nomeamos o tempo quando dizemos: "Cada coisa tem seu tempo". Isso quer dizer: cada coisa que sempre é a seu tempo, cada ente vem e vai em tempo oportuno e permanece por algum tempo, durante o tempo que lhe é concedido. Cada coisa tem seu próprio tempo.

Mas é o ser uma coisa? É o ser assim no tempo como cada ente singular? É o ser como tal? Se fosse, deveríamos reconhecê-lo necessariamente como algum ente e, por conseguinte, encontrá-lo como um ente em meio aos entes restantes.

Esta sala de conferência *é*. A sala *é* iluminada. Reconhecemos sem titubeios a sala iluminada como algo entitativo. Mas onde, em toda a sala, encontramos o "é"? Em lugar algum, em meio às coisas, encontramos o ser. Cada coisa tem seu tempo. Ser, porém, não é alguma coisa, não está no tempo. Não obstante, ser permanece como pre-sentar, como pre-sença determinada pelo tempo, pelo que tem caráter temporal.

O que está no tempo e dessa maneira é determinado pelo tempo chama-se temporal. Quando um homem morre e é arrebatado deste ou daquele ente aqui embaixo, diz-se: "Ele deixou o temporal". O temporal significa o transitório, o que passa no decurso do tempo. Nossa língua di-lo ainda mais precisamente: temporal é aquilo que passa *com* o tempo, pois o tempo mesmo passa. Mas, enquanto o tempo constantemente passa, permanece como tempo. Permanecer quer dizer: não desaparecer, portanto, pre-sentar-se. Com isto o tempo é determinado através de um ser. Como,

então, ser permanecerá determinado por tempo? Na constância com que o tempo passa fala ser. Em parte alguma, entretanto, encontramos o tempo sendo como uma coisa.

Ser não é coisa, por conseguinte, nada de temporal. Não obstante, é determinado como pre-sença através do tempo.

Tempo não é coisa, por conseguinte, nada de entitativo; mas permanece constante em seu passar, sem mesmo ser nada de temporal como o é o ente no tempo.

Ser e tempo determinam-se mutuamente; de tal maneira, contudo, que aquele — o ser — não pode ser abordado como temporal, nem este — o tempo — como entitativo. Refletindo sobre isto, circunvagamos em enunciações contraditórias.

(Para tais casos a Filosofia conhece uma saída. Deixa as contradições estarem aguçadas mesmo, e tenta reunir o que se contradiz — e por isso mesmo se separa em vários elementos — numa unidade mais ampla. Este procedimento é denominado de dialética. Supondo-se que os enunciados contraditórios sobre ser e tempo possam ser levados a acordo através de uma unidade que os ultrapasse e unifique, isto seria, sem dúvida, uma saída, isto é, um caminho que se esquiva das coisas em questão e do estado de coisas; pois não se engaja nem no ser como tal, nem no tempo como tal, nem na relação que os vincula um ao outro. Absolutamente fica aí excluído se a relação de ser e tempo é uma ligação que se deixaria produzir por uma justaposição de ambos, ou se ser *e* tempo nomeiam um estado de coisas tal que somente a partir daí resultam tanto ser como tempo.)

Como, porém, nos poríamos a trabalhar de maneira conveniente no exame do estado de coisas nomeado pelo título "*Ser e Tempo*", "*Tempo e Ser*"?

Resposta: de tal modo que meditemos cautelosamente as coisas aqui mencionadas. Cautelosamente quer primeiro dizer: não atacar precipitadamente as coisas com representações não examinadas; mas, antes, refletir cuidadosamente sobre elas.

Temos, porém, nós o direito de fazer passar ser e tempo por "coisas"? Não são coisas, se "coisas" significa algo entitativo. A palavra "coisa", "uma coisa", significará para nós agora aquilo que está em questão, em sentido eminente, na medida em que nela se esconde algo inelutável. Coisa terá aqui o sentido de questão. Ser — uma questão; provavelmente *a* questão do pensamento.

Tempo — uma questão; provavelmente *a* questão do pensamento, se efetivamente algo tal como tempo fala no ser como pre-sença: Ser *e* tempo, tempo *e* ser nomeiam a relação de ambas as questões, o estado de coisas que mantém unidas entre si ambas as questões e sustenta sua relação. Meditar sobre este estado de coisas é tarefa do pensamento; isto na hipótese de que este permaneça disposto a perseverar na meditação de sua questão.

Ser — uma questão, mas nada de entitativo.

Tempo — uma questão, mas nada de temporal.

Do ente dizemos: ele é. No que diz respeito à questão "ser" e no que diz respeito à questão "tempo", permanecemos cautelosos. Não dizemos: ser é, tempo é: mas dá-se ser e dá-se tempo. Primeiro modificamos com esta expressão apenas um uso de linguagem. Em vez de "ele é", dizemos "dá-se".

Para podermos progredir da expressão verbal superando-a, em direção à questão, precisamos demonstrar como experimentamos e vemos este "dá-se". O caminho apropriado nesta direção consiste em examinarmos o que é dado no "dá-se", que significa "ser", que — dá-se; que significa "tempo", que — dá-se. De acordo com isto, procuramos investigar o "se", que dá — ser e tempo. Procedendo desta maneira, tornamo-nos pre-videntes em um outro sentido. Procuramos tornar visível o "se" e o "dar" e grafamos o "Se" maiúsculo.

Primeiro meditamos sobre o ser para pensá-lo a ele mesmo no que lhe é próprio.

Depois meditamos sobre o tempo para pensá-lo a ele mesmo no que lhe é próprio.

Nesta análise deverá mostrar-se a maneira como se dá ser e como se dá tempo. Neste dar torna-se então claro como se deve determinar dar que primeiro mantém a ambos reunidos e assim os dá como resultado.

Ser, pelo qual é assinalado todo ente singular como tal, ser significa pre-sentar. Pensado sob o ponto de vista do que se presenta, pre-sentar se mostra como pre-sentificar. Trata-se, porém, agora de pensar este pre-sentificar propriamente, na medida em que é facultado pre-sentar. Pre-sentificar mostra-se no que lhe é próprio pelo fato de levar para o desvelamento. Pré-sentificar significa: desvelar, levar ao aberto. No desvelar está em jogo um dar, a saber, aquele que no presenti-*ficar* dá o pre-sentar, isto é, ser.

(Pensar a questão "ser", naquilo que lhe é próprio, exige que nossa meditação obedeça à orientação que se mostra no presentificar. Esta faz aparecer o desocultar no presentificar. Do interior do desvelar, porém, fala um dar, um dá-Se.)

Entretanto, para nós o dar a que agora nos referimos permanece ainda tão obscuro como o "Se", agora citado, que dá.

O ser, pensá-lo propriamente, exige que se afastem os olhos do ser na medida em que, como em toda metafísica, é explorado e explicitado apenas a partir do ente e em função deste, como seu fundamento. Pensar o ser propriamente exige que se abandone o ser como o fundamento do ente em favor do dar que joga velado no desvelar, isto é, em favor do dá-Se. Ser, como dom deste dá-Se, faz parte do dar-se. Ser enquanto dom não é expulso do dar. Ser, pre-s-ença é transformado. Como presentificar faz parte do desocultar, permanece incluído no dar como seu dom. Ser não *é*. Ser dá-Se como o desocultar do pre-s-entar.[1]

1 Faço, às vezes, esta separação para que se torne bem visível o particípio "ente-sendo" (ser), na palavra "presentar". (N. do T.)

O "dá-Se ser" poderia mostrar-se, de maneira bem mais precisa, tão logo meditássemos ainda mais decididamente sobre o dar a que aqui nos referimos. Isto torna-se viável se atentarmos à profusão de transformações daquilo que de maneira muito indeterminada se designa ser; isto se desconhece, no que lhe é mais próprio, quando o tomamos como o mais vazio de todos os conceitos. Esta representação de ser como o abstrato enquanto tal não é abandonada em princípio, mas apenas confirmada, mesmo quando o ser é sobressumido, como o abstrato enquanto tal, no concreto enquanto tal da realidade do espírito absoluto, o que se realizou no pensamento mais poderoso da Modernidade, na dialética especulativa de Hegel, e foi exposto em sua *Ciência da Lógica*.

Uma tentativa de meditar sobre a profusão de transformações do ser conquista seu primeiro e ao mesmo tempo orientador apoio pelo fato de pensarmos ser no sentido de pre-s-entar.

(Pensar — insisto — e não apenas repetir, fazendo assim como se a interpretação de ser como pre-s-entar se compreendesse por si mesma.)

De onde nos vem a justificativa para caracterizarmos o ser como pre-s-entar? Esta questão é levantada tarde demais. Pois este caráter do ser já decidiu há muito, sem nossa intervenção ou nosso mérito. De acordo com isto estamos comprometidos com a caracterização do ser como pre-s-entar. Esta recebeu sua legitimação dos inícios do desvelamento do ser como algo dizível, isto é, pensável. Desde o começo do pensamento ocidental junto aos gregos, toda a dicção de "ser" e "é" se mantém na lembrança da determinação do ser como pre-s-entar que compromete o pensamento. Isto vale também para o pensamento que conduz a técnica moderna e a indústria; mas, é claro, apenas em certo sentido. Depois que a técnica moderna instalou sua expansão e domínio sobre toda a Terra, não giram agora somente os *sputniks* e seus derivados em torno de nosso planeta; mas o ser como pre-s-entar, no sentido de fundos calculáveis, provocará em breve, de maneira uniforme, a todos os habitantes da Terra, sem que aqueles que habitam os continentes, fora a Europa, saibam propriamente disto ou mesmo possam e queiram saber da origem dessa determinação do ser. (Menos simpatia encontra um tal saber, certamente, junto aos que se ocupam com a ajuda ao desenvolvimento, que impelem aos hoje ditos subdesenvolvidos até o âmbito daquele apelo do ser que se faz ouvir no seio daquilo que é mais próprio da técnica moderna.)

De maneira alguma percebemos ser como pre-s-entar, somente e pela primeira vez, na lembrança da primeira apresentação do desvelamento do ser realizada pelos gregos. Percebemos o pre-s-entar em cada simples reflexão suficientemente livre de preconceitos, sobre a pura subsistência e disponibilidade do ente. Disponibilidade, assim como pura subsistência, são modos de pre-s-entar. De modo mais premente mostra-se-nos a amplitude do pre-s-entar quando consideramos que também e justamente o au-s-entar é determinado pelo pre-s-entar, por vezes atingindo as raias do estranho.

Podemos, no entanto, verificar historiograficamente a profusão de transformações mostrando que pre-s-entar se manifesta nos primórdios como o *Hén*, o unificante único-uno, como o *Lógos*, o recolhimento que guarda o todo, como a *idéia, ousía, enérgeia, substantiva, actualitas, perceptio*, mônada, como objetividade, como formalidade do impor-se no sentido da vontade, da razão, do amor, do espírito, do poder, como vontade de vontade, no eterno retorno do mesmo. O historiograficamente verificável pode ser encontrado em meio à história. O desdobramento da profusão de transformações do ser assemelha-se, à primeira vista, a uma história do ser. Mas o ser não possui história como uma cidade ou um povo tem sua história. O caráter historial da história do ser determina-se certamente a partir disto e somente assim: como ser acontece, quer dizer, de acordo com o que foi até agora apresentado, a partir maneira como o ser se dá.

No começo do desvelamento do ser, é realmente pensado ser, *einai, eón*, mas não o "dá-Se". Em vez disto, diz Parmênides: *ésti gàr einai*, "é, a saber, ser".

Anos atrás (1947), na *Carta sobre o Humanismo*, fiz a seguinte observação sobre o dito de Parmênides de que aqui se fala: "O *ésti gàr einai* de Parmênides continua, ainda hoje, impensado". Com esta indicação quero dizer que não devemos ser apressados em atribuir ao dito em questão, "é, a saber, ser", uma explicitação que parece impor-se por si mesma e que torna inacessível o que nele é pensado. É que cada coisa da qual dizemos que é, é assim representada como algo entitativo. Mas ser não é algo entitativo. Por conseguinte, o *ésti*, acentuado no dito de Parmênides, não pode representar o ser que ele nomeia como algo entitativo. O *ésti* acentuado significa, na verdade, literalmente traduzido, é. Apenas pela acentuação pode-se extrair do *ésti* aquilo que os gregos já em sua época pensavam como conteúdo do *ésti* e que nós podemos expressar escrevendo: "pode" (*es vermag*). Entretanto, o sentido deste "poder" (ser capaz) ficou então e mais tarde tão impensado quanto o "Se" que pode (é capaz de) (o) ser. Poder (o) ser significa: produzir e dar ser. No *ésti* está oculto o Se dá.

No começo do pensamento ocidental o ser é pensado mas não o "Se dá" como tal. Este se subtrai em favor do dom, que Se dá, dom que daí em diante é exclusivamente pensado e conceituado como ser em vista do ente.

Um dar que somente dá seu dom e a si mesmo, entretanto nisto mesmo se retém e subtrai, a um tal dar chamamos: destinar. De acordo com o sentido de dar a ser assim pensado, é ser que Se dá, o que foi destinado. Destinado, desta maneira, permanece cada ato de suas transformações. O elemento historial da história do ser determina-se a partir do caráter de destino de um destinar, e não a partir de um acontecer entendido de maneira indeterminada.

História do ser significa destino do ser — e nessas destinações tanto o destinar como o Se que destina se retêm com a manifestação de si mesmos. Reter-se significa em grego *epoché*. Por isso se fala de época do destino do ser. Época não significa aqui um lapso de tempo no acontecer, mas o

traço fundamental do destinar, a constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente. A sucessão das épocas no destino de ser não é nem casual nem se deixa calcular como necessária. Não obstante, anuncia-se no destino aquilo que responde ao destino e no comum-pertencer das épocas aquilo que convém. Estas épocas se encobrem, em sua sucessão, tão bem que a destinação inicial de ser como pre-s-ença é cada vez mais encoberta de diversas maneiras.

Somente o desfazer destes encobrimentos — é isso que quer dizer a "destruição" — garante ao pensamento um lance de olhos provisórios (pre-cursor) àquilo que então se desvela como destino-do-ser. Pelo fato de em toda parte representar-se o destino-do-ser somente como história e esta como uma sucessão de acontecimentos, procura-se em vão interpretar um tal acontecer a partir daquilo que, em *Ser e Tempo*, é dito sobre a historicidade do ser-aí (e não do ser). Pelo contrário, o único caminho possível permanece o já pensar previamente, a partir de *Ser e Tempo*, o pensamento posterior que trata do destino-do-ser, isto é, pensar em sua radicalidade aquilo que em *Ser e Tempo* é exposto sobre a destruição da doutrina ontológica do ser do ente.

Quando Platão representa o ser como *idéa* e como *koinonía* das idéias, Aristóteles como *enérgeia*, Kant como *posição*, Hegel como *Conceito absoluto*, Nietzsche como *Vontade de Poder*, não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas palavras do ser, que respondem a um apelo que fala no destinar que a si mesmo oculta, que fala no "Se dá ser". Cada vez retido na destinação que se subtrai, o ser se liberta da retração para o pensamento com sua multiplicidade epocal de transformações. O pensamento permanece ligado à tradição das épocas do destino-do-ser, lá mesmo e justamente lá onde se aprofunda no fato de como e a partir de onde o próprio ser recebe cada vez suas próprias determinações, a saber, a partir do: Se dá ser. O dar mostrou-se como um destinar.

Como, porém, deve ser pensado o "Se" que dá ser? A nota introdutória a propósito da aproximação de *Tempo e Ser* apontou ao fato de que ser como pre-s-ença, pre-s-ente, foi marcado num sentido ainda não determinado, por um caráter temporal e por conseguinte pelo tempo. A partir daí cresce a conjetura de que o Se, que dá ser, que determina ser como pre-s-entar e presentificar, poderia ser encontrado na palavra "tempo" que aparece no título *Tempo e Ser*.

Seguimos esta conjetura e meditamos sobre o tempo. "Tempo" do mesmo modo que "ser", nos é conhecido através de representações correntes, mas também, do mesmo modo, desconhecido, tão logo empreendamos a discussão do que é próprio ao tempo. Enquanto, há pouco, meditávamos sobre o ser, mostrou-se: aquilo que é próprio do ser, aquilo a que pertence e onde está contido, mostra-se no dá-Se e seu dar, como destinar. O próprio do ser nada tem de caráter ôntico. Se meditarmos

realmente sobre o ser, nesse caso o objeto mesmo nos afasta, de certo modo, do ser e passamos a pensar no destino que dá ser como dom. Na medida em que atentamos a isto, preparamo-nos para o fato de que também o que é próprio do tempo não se deixa já determinar com o auxílio da característica corrente do tempo, comumente representada. A justaposição de tempo e ser contém, não obstante, a indicação para discutir o tempo no que lhe é próprio, com os olhos voltados para o que foi dito sobre o ser. Ser quer dizer: pre-s-entar, presenti-ficar, pre-s-ença. Lemos, por exemplo, em algum lugar, a comunicação: "Com a presença de muitos convivas celebrou-se a festa". A frase também poderia ser enunciada: "Com a participação" ou "estando presentes" numerosos convivas.

Presente — mal acabamos de nomeá-lo isoladamente, já pensamos em passado e futuro, o antes e o depois à diferença do agora. Mas o presente que se pensa a partir do agora não é, de maneira alguma, o mesmo que o presente no sentido da presença dos convivas... Pois também não dizemos nunca, nem podemos dizê-lo: "No agora de numerosos convivas celebrou-se a festa".

Mas se necessitamos caracterizar o tempo a partir do presente compreendemos o presente como o agora à diferença do não-mais-agora do passado e do ainda-não-agora do futuro. Presente, significa, porém, ao mesmo tempo, pre-s-ença. Não estamos, contudo, acostumados a determinar o que é próprio do tempo, tomando como ponto de referência o presente no sentido de pre-s-ença. Representamos, muito antes, o tempo — a unidade de presente, passado, futuro — a partir do agora. Já Aristóteles diz que aquilo que do tempo *é*, isto é, se pre-s-enta, é cada agora. Passado e futuro são um *mè ón ti*: algo não ente, certamente não simplesmente nada, mas, antes, o que se presenta e a que algo falta, carência que é designada através do "não-mais" — e do "ainda-não" — agora. Visto desta maneira, o tempo aparece como a sucessão de "agoras", cada um dos quais, apenas nomeado, já flui para o "há pouco" e já é perseguido pelo "logo a seguir". Kant diz do tempo, assim representado: "Ele tem apenas uma dimensão" (*Crítica da Razão Pura*, A 31, B 47). Entende-se o tempo conhecido como a sucessão na seqüência de agoras, quando se mede e calcula o tempo. Temos o tempo calculado — ao menos assim parece — imediatamente à mão, diante de nós, quando tomamos na mão o relógio, o medidor do tempo e, olhando para a posição dos ponteiros, constatamos: "Agora são 20 horas e 50 minutos".

Dizemos "agora" e pensamos no tempo. Mas em parte alguma do relógio que nos indica o tempo encontramos o tempo, nem no mostrador nem no mecanismo. Tampouco encontramos o tempo nos cronômetros da técnica moderna. Impõe-se a afirmação: quanto maior a perfeição técnica, isto é, quanto mais exatos no efeito de medição, tanto menor será a oportunidade para meditar sobre o que é próprio do tempo.

Onde, porém, está o tempo? É, aliás, o tempo e possui ele algum lugar? O tempo, sem dúvida, não é nada. Por isso procuramos ser cautelosos e dissemos: Dá-se tempo. Acautelamo-nos ainda mais e olhamos cuidadosamente para aquilo que se nos mostra como tempo, enquanto adiantamos nosso olhar sobre o ser, no sentido de presença, presente. Mas o presente como presença se distingue tanto do presente no sentido do agora, que de maneira alguma o presente enquanto presença pode ser determinado a partir do presente enquanto agora. Antes, parece possível o contrário (cf. *Ser e Tempo*, § 81). Se tal fosse o caso, então o presente enquanto presença e tudo o que faz parte de tal presença deveriam significar o tempo autêntico, ainda que nada de imediato tenha sido tempo comumente representado, no sentido da sucessão da seqüência-de-agoras calculáveis.

Mas até agora deixamos de mostrar, de maneira mais clara, o que significa presente no sentido de presença. Através desta, o ser é uniformemente determinado como pre-s-entar e presenti-ficar, isto é, desvelamento. Que coisa pensamos quando dizemos pre-s-entar? (Pre-s)-entar significa demorar. Mas com demasiada facilidade nos tranqüilizamos, concebendo demorar como puro e simples e guiados pela representação costumeira do tempo, como um lapso de tempo de um agora para o agora seguinte. Quando, porém, se fala de pre-s-entar, exige-se que percebamos, no demorar enquanto aproximar-se pelo durar, o permanecer e o durar permanecendo. Presentar se aproxima de nós; presente quer dizer: demorar-se ao nosso encontro, ao encontro de nós, os homens.

Quem somos nós? Continuamos cautelosos com a resposta. Pois a situação poderia ser tal que se determinasse o que caracteriza o homem enquanto homem, justamente, a partir daquilo que agora devemos considerar: o homem, abordado pela presença, o qual, a partir de tal abordagem, se presenta, ele mesmo, à sua maneira, a tudo que se presenta e ausenta.

O homem está postado de tal modo, no interior da abordagem pela presença, que recebe como dom o presentar que dá-Se, enquanto percebe aquilo que aparece no presenti-ficar. Não fosse o homem o constante destinatário do dom que brota do "dá-Se-presença", não alcançaria ao homem aquilo que é alcançado no dom, nesse caso o ser não apenas ficaria na ausência deste dom, nem apenas também fechado, mas o homem permaneceria excluído do âmbito e do alcance do: Dá-Se ser.[1] O homem não seria homem.

Agora, porém, parece que nós, com a referência feita ao homem, nos desviamos do caminho no qual quereríamos meditar sobre o que é próprio do tempo. De certo modo isto é exato. Não obstante estamos mais próximos da questão que se chama tempo e que deve mostrar-se propriamente a partir do presente como presença.

Presença significa o constante permanecer que se endereça ao homem, que o alcança e é alcançado.[2] Mas de onde vem este alcançar que

1 Se às vezes falo em "se dá ser", faço-o para acentuar a importância do *Se* na expressão "Dá-Se ser". Em si elas são equivalentes. (N do T.)

2 *Reichen e erreichen*, dois termos com que Heidegger joga em toda a conferência, vêm traduzidos por "alcançar", que significa, ao mesmo tempo, a) chegar a, atingir (*erreichen*); b) estender (*reichen*). (N. do T.)

alcança, ao qual pertence o presente como presença, na medida em que há presença? Na verdade, o presentar de tudo que se presenta sempre aborda o homem, sem que ele atente propriamente nisto ao presentar como tal. Mas com a mesma freqüência, isto é, constantemente, também nos aborda o ausentar. De início aborda-nos de maneira tal que muita coisa não mais se presenta de forma que conhecemos do presentar, no sentido do presente. E, contudo, também este não-mais-presente imediatamente em seu ausentar, a saber, ao modo do "que foi" e nos aborda. Este não desaparece do anterior agora, como o puramente passado. O que foi se presenta, entretanto, à sua maneira própria. No que foi é alcançado presentar.

Mas o ausentar também se endereça a nós, no sentido do ainda-não-presente, ao modo do presentar, no sentido do vir-ao-nosso-encontro. É assim que se ouve dizer: O futuro já começou; o que não é o caso, porque o futuro jamais começa primeiro, na medida em que ausentar do ainda-não-presente já sempre, de algum modo, nos aborda, quer dizer, se presenta tão imediatamente como o que foi. No futuro, no vir-ao-nosso-encontro, é alcançado presentar.

Se atentamos com mais precauções ao que foi dito, então encontramos no ausentar, seja aquilo que foi, seja o futuro, uma maneira de presentar e de abordar (dirigir a) que, de modo algum, coincide com o presentar no sentido do presente imediato. De acordo com isto, trata-se de observar: nem todo presentar é necessariamente presente; coisa estranha. Não obstante, encontramos tal presentar, a saber, a abordagem que nos alcança, também no presente. Também nele é-nos alcançado presentar.

Como determinaremos este jogo de alcançar-nos o presentar, no presente, no passado e no futuro? Repousa este alcançar no fato de nos alcançar, ou nos alcança porque é em si um alcançar? Vale a segunda alternativa. Advir, enquanto ainda não presente, alcança e traz, ao mesmo tempo, presente. "Ao mesmo tempo", dizemos e atribuímos, com isto, ao recíproco-alcançar-se de futuro, passado e presente, isto é, à sua própria unidade, um caráter temporal.

Este procedimento não corresponde, sem dúvida, à realidade objetiva, admitindo-se que tenhamos que designar "tempo", a unidade do alcançar agora mostrada, e precisamente esta. Pois o tempo mesmo não é nada de temporal, assim como tampouco é algo entitativo. Por isso fica-nos vedado dizer: futuro, passado, presente, subsistem "simultaneamente". Não obstante, fazem parte de uma unidade em seu recíproco-alcançar-se. Sua unidade unificante só pode determinar-se a partir do que lhes é próprio, do fato de reciprocamente se alcançarem. Mas o que se alcançam uns aos outros?

Nada mais que a si mesmos, e isto quer dizer: o pre-s-entar neles alcançado. Com isto se ilumina o que denominamos espaço-de-tempo. Com a palavra "tempo", porém, já não significamos a sucessão da seqüência de agoras. De acordo com isto, espaço-de-tempo também não significa mais apenas a distância entre dois pontos de agoras do tempo calculado, distância que assinalamos quando, por exemplo, verificamos: No espaço

de tempo de cinqüenta anos, aconteceram tais e tais coisas. Espaço-de-tempo designa agora o aberto, que se ilumina no recíproco-alcançar-se de futuro, passado e presente. Somente este aberto e apenas este delimita a possível expansão para o espaço que nos é vulgarmente conhecido. O iluminador alcançar-se-recíproco de futuro, passado e presente é, ele mesmo, pré-espacial; só por isso pode delimitar espaço, isto é, dar.

O espaço de tempo vulgarmente entendido no sentido da distância entre dois pontos do tempo é o resultado do cálculo do tempo. É através dele que o tempo, representado como linha ou parâmetro — tempo que assim é unidimensional — é medido por números. O elemento dimensional do tempo, assim pensado como a sucessão da seqüência de agoras, é tomado de empréstimo da representação do espaço tridimensional.

Contudo, antes de qualquer cálculo sobre o tempo e dele independente, é no iluminador alcançar-se-recíproco de futuro, passado e presente que repousa o elemento próprio do espaço-de-tempo do tempo autêntico. De acordo com isto, é próprio do tempo autêntico, e só dele, aquilo que, com risco constante de sermos mal compreendidos, denominamos dimensão, diâmetro. Esta repousa no alcançar iluminador caracterizado como aquilo em que o futuro traz o passado, o passado o futuro, e a relação mútua de ambos a clareira do aberto.

Pensado a partir deste tríplice alcançar, o tempo autêntico mostra-se como tridimensional. Dimensão — repito — não é aqui pensada como a circunscrição da possível medição, mas como o alcançar iluminador. Unicamente este permite delimitar e representar uma circunscrição para a medição.

Mas a partir de onde se determina agora a unidade das três dimensões do tempo autêntico, quer dizer, de seus três modos de alcançar o presentar que a cada um é próprio, sendo reciprocamente enviscerados? Já ouvimos: Tanto no advento do ainda-não-presente, como no que foi do não-mais-presente, e, mesmo no próprio presente, sempre estão em jogo uma espécie de abordagem e um trazer para, isto é, presentar. Não podemos, evidentemente, atribuir este presentar, a ser assim pensado, a uma das três dimensões do tempo, a saber — o que parece óbvio — ao presente. Esta unidade das três dimensões repousa, muito antes, no proporcionar-se cada uma à outra. Este proporcionar-se mostra-se como o autêntico no alcançar que impera no que é próprio do tempo, portanto, como uma espécie de quarta dimensão — não apenas uma espécie, mas uma dimensão efetivamente real.

O tempo é quadridimensional.

O que, porém, na enumeração, chamamos de quarta dimensão é, de acordo com a realidade, a primeira, isto é, o alcançar que a tudo determina. Este produz, no porvir, no passado, no presente, o presentar que é próprio a cada um, os mantém separados pelo iluminar, e os retém, de tal maneira, unidos um ao outro, na proximidade, a partir da qual permanecem reciprocamente próximas as três dimensões. É por isso que denominamos ao primeiro, originário, literalmente empreendedor alcançar,

no qual repousa a unidade do tempo autêntico, a proximidade que aproxima, proximidade como *Nahheit* — palavra antiga, ainda usada por Kant. Esta, porém, aproxima futuro, passado e presente, um do outro, enquanto afasta. Pois mantém o que foi, aberto, enquanto recusa seu porvir como presente. Este aproximar-se da proximidade mantém aberto o advento desde o futuro, enquanto, na vinda, retém o presente. A proximidade que aproxima tem o caráter da recusa e da retenção. Mantém previamente ligados um ao outro na unidade, os modos do alcançar do passado, do futuro e do presente.

O tempo não é. Dá-Se o tempo. O dar que dá tempo determina-se a partir da proximidade que recusa e retém. Ela garante o aberto do espaço-de-tempo e preserva o que, no passado, permanece recusado, e, no futuro, retido. Denominamos o dar que dá o tempo autêntico, alcançar que ilumina e oculta. Na medida em que o próprio alcançar é um dar, oculta-se, no tempo autêntico, o dar de um dar.

Onde porém, dá-Se o tempo e o espaço-de-tempo? Por mais urgente que uma tal questão possa parecer, à primeira vista, já não podemos perguntar, desta maneira, por um "onde", por um lugar do tempo. Pois o próprio tempo autêntico, o âmbito de seu tríplice alcançar determinado pela proximidade que aproxima, é o lugar pré-espacial, que é condição primeira, através da qual dá-se um possível "onde".

Sem dúvida, a Filosofia, desde seu começo, sempre que meditou sobre o tempo, perguntou onde situá-lo. Tinha-se com isto principalmente em vista o tempo calculado como o fluir da sucessão da seqüência de "agoras". Explicava-se que este tempo numerado com que calculamos não podia dar-se sem a *psyché*, sem o *animus*, sem a alma, sem a consciência, sem o espírito. Tempo não se dá sem o homem. Mas o que significa este "Não-sem"? É o homem o doador do tempo ou seu destinatário? E, se for este último, como recebe o homem o tempo? É o homem primeiro homem para então, ocasionalmente, isto é, em qualquer tempo, acolher o tempo e assumir a relação com ele? O tempo autêntico é a proximidade unificante do tríplice alcançar iluminador de presença a partir do presente, do passado e do futuro. Esse tempo já alcançou o homem enquanto tal, de tal maneira que ele só pode ser homem enquanto está colocado no tríplice alcançar, e sustenta a proximidade que, recusando e retendo, determina este alcançar. O tempo não é obra do homem; o homem não é obra do tempo. Aqui não há um obrar. Somente há o dar, no sentido do supramencionado alcançar que ilumina o espaço-de-tempo.

Mas uma vez concedido que o modo de dar, em que dá-Se tempo, exige a caracterização exposta, permanecemos ainda sempre confrontados com o enigmático "Se" que nomeamos quando dizemos: Dá-Se tempo. Dá-Se ser. Aumenta o risco de, com esta denominação do "Se", criarmos arbitrariamente uma força indeterminada, que teria por função realizar tudo o que se refere ao dar de ser e de tempo. Fugiremos, no entanto, à indeterminação, e evitaremos o arbítrio, enquanto nos ativermos às determinações do dar que procuramos mostrar, e isto precisamente a partir da visão antecipadora sobre o ser como presença, e sobre o tempo no âmbito do alcançar da clareira de um múltiplo presentar. O dar no "dá-Se ser" revelou-se como destinar e como destino de presença, em suas transformações epocais.

O dar no "dá-Se tempo" mostrou-se como o alcançar iluminador do âmbito quadridimensional.

Na medida em que no ser como presença se anuncia algo semelhante ao tempo, reforça-se a conjetura, a que já aludimos, de que o tempo autêntico, o quádruplo alcançar do aberto, se deixaria descobrir como o "Se" que dá ser, isto é, presentar. A conjetura parece confirmar-se plenamente se atentarmos ao fato de que o ausentar também se manifesta como um modo de presentar. Mostrou-se, porém, no passado que presentifica o ainda-não-presente, pela recusa do presente; mostrou-se no vir-ao-nosso-encontro que presentifica o ainda-não-presente pela retenção do presente, aquela maneira do alcançar iluminador que dá toda pre-s-ença para a clareira do aberto.

Com isto, o tempo autêntico aparece como o "Se" que nomeamos, quando dizemos: dá-Se ser. O destino, em que Se dá ser, repousa no alcançar do tempo. Mostrou-se, por esta indicação, o tempo como o Se, que dá ser? — De maneira alguma. Pois o tempo mesmo permanece o dom de um dá-se cujo dar protege o âmbito em que é alcançada presença. Desta maneira, o Se continua ainda enigmático. Em tal caso é aconselhável determinar o Se que dá a partir do dar que já foi caracterizado. Este mostrou-se como o destinar de ser, como tempo, no sentido do alcançar iluminador.

(Ou estamos agora perplexos somente porque nos deixamos induzir em erro pela língua — ou mais exatamente pela interpretação gramatical da língua; erro pelo qual somos levados a fixar hipnoticamente um Se que tem por função dar, mas que enquanto tal não existe? Se dizemos: Dá-se ser, dá-se tempo, enunciamos proposições. Segundo a gramática, uma proposição constitui-se de sujeito e predicado. O sujeito da proposição não precisa necessariamente ser um sujeito, no sentido de um eu e de uma pessoa. É por esta razão que a gramática e a lógica compreendem as proposições com o "Se", como proposições impessoais e sem sujeito. Em outras línguas indo-germânicas, no grego e no latim, falta o "Se", ao menos enquanto palavra individualizada e estrutura fonética — o que não significa, contudo, de maneira alguma, que aquilo que é visado no "Se" não seja pensado: no latim, *pluit*, chove; no grego *chré*, é necessário.

Entretanto, que significa este "Se"? A lingüística e a filosofia da linguagem refletiram abundantemente a respeito, sem descobrirem esclarecimento válido algum. O âmbito significativo intendido no "Se" estende-se desde a insignificância até o demônico. O "Se" pronunciado quando se diz "dá-Se ser," "dá-Se tempo", nomeia provavelmente alguma coisa ex-

cepcional que não pode ser discutida aqui a fundo. É por isso que aqui nos contentamos com uma consideração de princípio.

Segundo a interpretação lógico-gramatical, aquilo de que alguma coisa se enuncia aparece como sujeito: *hypokeímenon*, o que já está aí, o que, de alguma maneira, se presenta. O que é atribuído ao sujeito como predicado aparece como aquilo que se co-presenta com aquilo que se presenta, o *symbebekós, accidens*: "O auditório está iluminado". No "Se" de "dá-Se ser" fala um presentar de algo real que se presenta, portanto, de uma certa maneira de ser. Se nós o colocarmos em lugar do "Se", então a frase "dá-Se ser" diz: Ser dá ser. Com isto somos devolvidos àquelas dificuldades que mencionávamos no início da conferência: Ser é. Mas ser "é" tão pouco como tempo "é". Por isso abandonamos agora a tentativa de determinar o "Se" isoladamente e para si. Não perderemos, contudo, de vista: O "Se" nomeia, ao menos na interpretação de que dispomos por ora, uma pre-s-ença de au-s-ência.

Em face do fato de no dizer: "dá-Se ser", "dá-Se tempo", não se trata de enunciados sobre o ente; mas que a estrutura proposicional dos enunciados, entretanto, foi transmitida e comunicada pelos gramáticos greco-romanos, exclusivamente na perspectiva de tais enunciados versarem sobre o ente, tomamos ao mesmo tempo em consideração a possibilidade de que no dizer do "dá-Se ser", "dá-Se tempo" — contra toda aparência — não se trata de enunciados que são constantemente fixados na estrutura proposicional da relação sujeito-predicado. De que maneira, entretanto, podemos penetrar naquilo que, no mencionado dizer "dá-Se ser", "dá-Se tempo", é expresso como "Se"? Simplesmente pensando o "Se" a partir da espécie de dar que dele faz parte: o dar como destino, o dar como alcançar iluminador. Ambos fazem parte de uma unidade, na medida em que aquele, o destino, repousa neste, o alcançar iluminador.)

No destinar do destino do ser, no alcançar do tempo, mostra-se um apropriar-se trans-propriar-se, do ser como presença e do tempo como âmbito do aberto, no interior daquilo que lhes é próprio. Aquilo que determina a ambos, tempo e ser, o lugar que lhes é próprio, denominamos: *das Ereignis* (o acontecimento-apropriação).[1] O que nomeia esta palavra, somente podemos pensar agora a partir daquilo que se manifesta na vista prévia sobre ser e sobre tempo como destino e como alcançar, onde é o lugar de tempo e ser. A ambos, tanto ser como tempo, denominamos questões. O "e" entre ambos deixou sua relação recíproca no indeterminado.

Agora finalmente mostra-se: O que vincula ambas as questões mutuamente, aquilo que conduz ambas as questões não apenas para o interior daquilo que lhes é próprio, mas que as conserva em sua comum-unidade e ali as sustenta, a relação de ambas as questões, o estado de coisas, é o *Ereignis*. O estado de coisas não se vem juntar posteriormente, como uma relação construída, a ser e tempo. O estado de coisas faz com que primeiramente ser e tempo aconteçam a partir de sua relação e no íntimo do que lhes é próprio; e isto através do acontecer apropriador que se oculta no destino e no alcançar iluminador. De acordo com isto, manifesta-se o "Se" que dá, no "dá-Se ser", "dá-Se tempo", como o *Ereignis*. A afirmação é certa, e, contudo, inverídica, isto é, nos esconde o estado de coisas; pois, inadvertidamente, representamo-lo como algo que se presenta, enquanto precisamente procuramos pensar a presença como tal. Mas talvez fiquemos de uma só vez libertos de todas as dificuldades, de todas as análises importunas e aparentemente estéreis, se levantarmos a simples questão, já por demais madura, e a respondermos: Que é o *Ereignis*?

Permitam-me aqui uma questão intermediária. Que significa "responder" e "resposta"? Responder, quer dizer, o dizer, que corresponde ao estado de coisas, que aqui deve ser pensado, isto é, ao *Ereignis*. Se, no entanto, o estado de coisas proíbe falar-se dele, ao modo de uma enunciação, seremos levados a renunciar à proposição por cuja enunciação se espera, ao levantar a questão. Isto todavia significa confessar a impotência de pensar, de maneira adequada, aquilo que aqui deve sê-lo. Ou será, por acaso, de melhor conselho, não apenas renunciar à resposta, mas já à própria pergunta? Pois qual é a situação da questão, claramente justificável e posta livremente: Que é o *Ereignis*? Com isto perguntamos pela essência, pelo modo como o *Ereignis* é, isto é, se presenta.

Com a questão aparentemente inofensiva: Que é o *Ereignis*?, exigimos uma informação sobre o ser do *Ereignis*. Mas se agora o ser mesmo se apresenta como algo que pertence ao *Ereignis*, e somente a partir dele recebe a determinação de presença, então regredimos, com a questão levantada, até aquilo que, em primeiro lugar, exige sua determinação: o ser a partir do tempo. Esta determinação mostrou-se, a partir da vista prévia sobre o "Se", que dá, pelo exame dos modos de dar mutuamente imbricados, o destinar e o alcançar. Destinar do ser repousa no alcançar iluminador do múltiplo presentar, no âmbito aberto do espaço-de-tempo. O alcançar, porém, repousa, junto ao destinar, no acontecimento-apropriação, no acontecer-apropriar. Este, isto é, o elemento característico do *Ereignis*, determina também o sentido daquilo que aqui é denominado: o repousar.

O que acabamos de dizer permite, obriga até, de certo modo, a dizer como o *Ereignis* não deve ser pensado. Não podemos representar o que vem designado com o nome de *Ereignis*, guiados pela semântica ordinária; pois esta compreende *Ereignis* no sentido de acontecimento e fato — e não a partir do apropriar como o alcançar e destinar iluminador e protetor.

Assim, ouviu-se, por exemplo, proclamar recentemente que a pretendida unificação da Comunidade Econômica Européia é um aconteci-

1 Ainda que *Ereignis* possa ser traduzido por acontecimento-apropriação, mantém-se doravante o termo alemão, pois de maneira alguma é possível transpor para o vernáculo toda a riqueza de conotações do termo original. Heidegger mesmo dá-me razão: "*Ereignis* como palavra-guia deixa-se tão pouco traduzir quanto a palavra-guia grega *lógos* ou a chinesa Tao". *Vide Que É Isto — a Filosofia? — Identidade e Diferença*. (N. do T.)

mento europeu de significação histórica universal. Se, porém, a palavra *Ereignis* é usada no contexto de uma análise do ser, se se ouve esta palavra apenas em sua significação ordinária, então, literalmente se impõe falar do *Ereignis* do ser. Pois sem o ser ente algum como tal é capaz de ser. Desta forma, pode o ser ser apresentado como o mais alto e mais significativo acontecimento.

Mas a única intenção desta conferência visa a chegar ao exame do próprio ser enquanto o *Ereignis*. Mas aquilo que é nomeado com a palavra o "*Ereignis*" diz algo bem diferente. Nesta mesma direção deve também ser pensado o insignificante e por isso sempre capcioso, porque plurívoco, "enquanto" (*als*).[1] Admitindo-se que abandonemos, para a discussão de ser e tempo, a significação ordinária da palavra *Ereignis*, e que sigamos, em vez disso, o sentido que se anuncia no destinar da presença e no alcançar iluminador do espaço-de-tempo; então, mesmo assim, ainda permanece indeterminado falar do "ser enquanto *Ereignis*".

"Ser enquanto o *Ereignis*" — outrora pensou a Filosofia o ser enquanto *idéa*, enquanto *enérgeia*, enquanto *actualitas*, enquanto vontade, sempre a partir do ente, e agora — poder-se-ia dizer — pensa o ser enquanto *Ereignis*. Assim compreendido, *Ereignis* significa uma explicação derivada do ser, a qual, caso apresente foros de legitimidade, representa a continuação da metafísica. O "enquanto" significa neste caso: *Ereignis* como uma espécie de ser, subordinado ao ser, que constitui o conceito central ainda retido. Pensemos, contudo, como foi tentado, ser no sentido de presentar e presentificar, que se dão no destino, o qual, por sua vez, repousa no iluminador-velador alcançar do tempo autêntico, então o ser faz parte do acontecer apropriador. É dele que o dar e o seu dom recebem sua determinação. Nesse caso o ser seria uma espécie de *Ereignis* e não o *Ereignis* uma espécie de ser.

Mas o refúgio numa tal inversão seria pouco séria. Esta falseia o verdadeiro estado de coisas. *Ereignis* não é conceito supremo abarcador, sob o qual seria possível inserir ser e tempo. Relações lógicas de ordem não dizem nada aqui. Pois, ao meditarmos sobre o próprio ser e perseguirmos o que lhe é próprio, mostra-se ele como o dom do destino de presença garantido pelo alcançar do tempo. O dom do presentar é propriedade do acontecer-apropriando. Ser desaparece no *Ereignis*. Na expressão: "Ser enquanto o *Ereignis*", o "enquanto" quer agora dizer: Ser, presentificar destinado no acontecer que apropria, tempo alcançado no acontecer que apropria. Tempo e ser acontecem apropriados no *Ereignis*. E quanto a este mesmo? Pode-se dizer mais do *Ereignis*?

Durante a exposição já foi pensado mais, mas não foi propriamente dito, a saber, o seguinte: que ao dar como destinar pertence a suspensão, isto é, no alcançar do passado e do porvir acontece o jogo da recusa do presente e da retenção de presente. O agora nomeado: suspensão, recusa,

1 Sobre *als* (enquanto), ver *Ser e Tempo*, § 32, e *Tugendhat*, E. — *Tikatà Tinós*, Freiburg/München, 1958. (N. do T.)

retenção, mostra algo como subtrair-se, em resumo: a retração. Mas na medida em que os modos de dar por ele determinados, o destinar e o alcançar, residem no acontecer apropriador, deve a retração fazer parte do que é específico do *Ereignis*. Analisá-lo não é mais tarefa desta conferência.

Com a máxima brevidade e de maneira insuficiente para uma conferência, seja-nos permitido apontar em direção do elemento específico do *Ereignis*.

O destinar no destino do ser foi caracterizado como um dar, em que aquilo que destina retém-se a si mesmo e nesta suspensão se subtrai à desocultação.

No tempo autêntico e seu espaço-se-tempo, mostrou-se o alcançar do que foi, portanto, do não-mais-presente, a recusa deste. No alcançar do futuro, mostrou-se, portanto, do ainda-não-presente, a retenção deste. Recusa e retenção revelam o mesmo traço que a suspensão no destinar: a saber, o subtrair-se.

Na medida em que agora destino do ser reside no alcançar do tempo e este com aquele residem no *Ereignis*, manifesta-se, no acontecimento-apropriador, o elemento específico: ele subtrai o que lhe é mais próprio ao desvelamento sem limites. Pensando a partir do acontecer apropriador, isto quer dizer: Ele se des-apropria, no sentido mencionado de si mesmo. Do *Ereignis* enquanto tal faz parte a *Enteignis*, o não-acontecer desapropriador. Através deste último o *Ereignis* não se abandona, mas guarda sua propriedade.

O outro elemento específico no *Ereignis*, vislumbramo-lo tão logo meditemos, com suficiente clareza, algo já dito. No ser como presentar manifesta-se a abordagem, que aborda a nós humanos, de tal modo que no perceber e assumir desta abordagem alcançamos aquilo que é específico do ser homem. Este assumir a abordagem da presença reside, porém, no in-sistir no âmbito do alcançar, alcançar que é o modo como nos alcançou o tempo autêntico quadridimensional.

Na medida em que ser e tempo só se dão no acontecer apropriador, deste faz parte o elemento característico que consiste em levar o homem, como aquele que percebe ser, in-sistindo no tempo autêntico, ao interior do que lhe é próprio. Assim apropriado, o homem pertence ao *Ereignis*.

Este *pertencer a* reside na reapropriação que caracteriza o *Ereignis*. Por esta o homem está entregue ao âmbito do *Ereignis*. A isto se deve o fato de nunca sermos capazes de colocar o *Ereignis* diante de nós, nem como algo que se opõe a nós, nem como algo que a tudo abarca. É por esta razão que o pensamento que representa e fundamenta corresponde tão pouco ao *Ereignis* quanto o dizer simplesmente enunciador.

Na medida em que tempo, tanto quanto ser, enquanto dons do acontecer apropriador, somente podem ser pensados a partir deste, deve também ser pensada, de maneira correspondente, a relação do espaço com o *Ereignis*. Isto naturalmente só pode ter sucesso se antes tivermos visto claramente a origem do espaço, a partir do que é específico do lugar

suficientemente pensado (cf. "Construir, Morar, Pensar", 1951, em *Ensaios e Conferências*, 1954, p. 145 ss.).

A tentativa do § 70 de *Ser e Tempo* de reduzir a espacialidade do ser-aí à temporalidade não pode ser mais sustentada.

Sem dúvida, tornou-se agora visível que o que quer dizer *Ereignis*, passado pela análise do próprio ser e do próprio tempo, pela penetração do destino do ser e no alcançar do espaço-de-tempo. Mas chegamos nós, por esta via, algo mais que a puros pensamentos fantasiosos? No fundo desta suspeita fala a opinião de que o *Ereignis*, contudo, deveria "ser" algo entitativo. Entretanto o *Ereignis* nem *é*, nem se *dá*. Dizer um como o outro significa uma distorção do estado de coisas, como se quiséssemos fazer a fonte derivar do rio.

Que resta dizer? Apenas isto: O *Ereignis* acontece-apropria. Com isto dizemos, a partir do mesmo, para o mesmo, o mesmo. Aparentemente, isto não diz nada. Realmente não diz nada enquanto ouvirmos o que foi dito como uma simples enunciação, proposição, e o entregarmos ao interrogatório da lógica. Que sucederia, porém, se assumíssemos incansavelmente o que foi, como fulcro para a reflexão, e com isto refletíssemos sobre o fato de que este *mesmo* nem chega a ser algo de novo, mas é o mais antigo da Antiguidade do pensamento ocidental. O originariamente antigo que se oculta no nome de *Alétheia*? (A-létheia). Através daquilo que é predito por este mais originário de todos os *leitmotive* do pensamento, fala um laço — laço que liga todo pensamento, admitindo-se que este se submeta ao apelo do que deve ser pensado.

Tratou-se de pensar o ser, passando pela análise do tempo autêntico, naquilo que lhe é mais próprio — a partir de *Ereignis* —, sem levar em consideração a relação do ser com o ente.

Pensar ser sem o ente, quer dizer: pensar ser sem levar em consideração a metafísica. Mas uma tal consideração impera ainda mesmo na intenção de superar a metafísica. Por esta razão trata-se de deixar de lado a idéia da superação da metafísica e de abandonar a metafísica a si mesma.

Se alguma superação permanece necessária, então interessa aquele pensamento que propriamente se insere no *Ereignis*, para dizê-lo a partir dele e em direção a ele.

Trata-se de superar incansavelmente os empecilhos que tão facilmente tornam um tal dizer insuficiente.[1]

Um empecilho de tal natureza permanece também o dizer algo do *Ereignis* ao modo de uma conferência. Esta apenas falou por proposições enunciativas.

Referências

Quanto à tentativa de pensar a coisa, vide *Ensaios e Conferências*,

1 Eis o motivo de escândalo para todos os que se ocupam com a análise lógica da linguagem. *Vide* Marten, R. — *Existieren, Wahrsein und Verstehen*, Berlim, 1971, particularmente pp. 211-250. (N. do T.)

Neske, Pfullingen, 1954, pp. 163-181. A conferência "A coisa" foi pronunciada, pela primeira vez, por ocasião de um ciclo de conferências intitulado *Lance de Olhos Naquilo que É*, em dezembro de 1949 em Bremen e na primavera de 1950 em Bühlerhole.

Para a interpretação do dito de Parmênides, vide *Ensaios e Conferências*, pp. 231-256.

No que respeita à essência da técnica moderna e à ciência dos tempos novos, *vide Ensaios e Conferências*, pp. 13-70.

No que se refere à determinação do ser fundamento, *vide Ensaios e Conferências*, pp. 207-229 e *O Princípio da Razão*, Neske, Pfullingen, 1957.

Para a discussão da diferença, *vide Que Significa Pensar?*, Niemeyer, Tübingen, 1954, e *Sobre o Problema do Ser*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1956.

Sobre a interpretação da metafísica de Hegel, *vide Sendas Perdidas*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, pp. 105-192.

Somente para um pensamento que, dos presentes textos e das mencionadas publicações, se volta para trás, *A Carta sobre o Humanismo*, 1947, em cujas páginas quase tudo se reduz apenas a alusões, torna-se um possível impulso para uma discussão do objeto do pensamento.

Protocolo do Seminário sobre a Conferência "Tempo e Ser"*

Tradução e notas: Ernildo Stein

* O protocolo do seminário sobre a conferência *Tempo e Ser* foi redigido pelo dr. Alfredo Guzoni. O texto, por mim examinado, encontra-se completado em algumas passagens. O seminário teve lugar em Todtnauberg (Floresta Negra), de 11 a 13 de setembro de 1962, em seis sessões. A publicação do protocolo tem a intenção de clarificar e profundar aquilo que merece ser questionado no texto da conferência.

Primeira Sessão

NA SESSÃO introdutória indicou-se, inicialmente, muita coisa que pudesse servir a uma melhor compreensão da conferência e, assim fosse útil ao preparo e à delimitação das intenções do seminário. Nestas observações tocaram-se questões e temas que, em parte, foram abordados nas sessões seguintes, expressamente, e em parte determinaram o andamento do seminário, de maneira mais indireta e como pano de fundo.

Pelas características particulares daquilo que no seminário seria discutido, este representou um ensaio. Distinguiu-se, de maneira essencial, dos exercícios de seminário que Heidegger havia dirigido no decurso de sua atividade acadêmica; esta diferença de maneira mais exterior já se manifestava no fato de não haver sido tomado como estudo-base um texto da metafísica, mas um texto do próprio Heidegger. Na tentativa de examinar o que fora em sua conferência, mostrava-se algo ainda mais arriscado do que havia sido a conferência mesma. A audácia desta residia no fato de falar, em proposições enunciativas, de algo para o qual estes modos de dizer são fundamentalmente inadequados. Sem dúvida, deve-se notar que não se trata de simples enunciações, mas de uma resposta preparada por um questionamento que se procura adequar ao estado de coisas em questão; em tudo isto — enunciações, questões e respostas — vem pressupostas *a experiência da questão propriamente dita*.

O caráter experimental do seminário era, portanto, duplo: de um lado, havia o fato de procurar apontar a uma questão, que, desde o interior de si mesma, se recusava ao enunciar que procura comunicar algo; de outro lado, havia o fato de tentar preparar nos participantes a própria experiência do que fora dito, a experiência de algo que não pode ser trazido abertamente à luz do dia. O que constituía basicamente o risco do seminário era, portanto, a tentativa de falar de algo que não pode ser transmitido simplesmente à maneira de um conhecimento, nem também à maneira de um questionamento, mas que deve ser sobretudo experimentado — a tentativa de falar disto com o intuito de preparar esta experiência.

A intenção do seminário foi assim determinada, tendo-se em vista que deveria ter como meta analisar a conferência como um todo, examinar

sua tarefa fundamental, e ainda situar a conexão da conferência com o pensamento de Heidegger enquanto tal. A isto acrescia a tarefa de buscar uma luz sobre a situação da Filosofia da atualidade; e isto num tempo em que o pensamento de Heidegger ec-siste e que, por outro lado, pode ser caracterizado pelo desaparecimento da Filosofia. Este desaparecimento mostra-se com um rosto vário. Na medida em que por Filosofia se entende a metafísica, manifesta-se o desaparecimento no fato de a questão do pensamento não mais ser aquela da metafísica — enquanto, contudo, a metafísica mesma provavelmente subsistirá. Visíveis tornam-se já os fenômenos compensatórios da Filosofia, suas possibilidades de evasão: de um lado, a pura interpretação de textos da tradição filosófica, o elaborar e concluir da metafísica; de outro lado, o fato de a Filosofia ser impelida e desviada para a Lógica (Logística), a Psicologia e a Sociologia, em suma, para a Antropologia.

Neste seminário, era necessário pressupor o conhecimento e a experiência da história da metafísica, não havendo sido possível estabelecer relações expressas com contextos históricos e posições metafísicas isoladas. Apenas Hegel foi exceção, já que nele se deteve a análise, e isto por causa da estranha realidade: o pensamento de Heidegger ser sempre novamente comparado e das maneiras mais diversas ao de Hegel. Ainda que Hegel esteja, no que tange à questão central, mais distante das pretensões heideggerianas do que qualquer outra posição metafísica, impõe-se, contudo, a aparência de uma igualdade, e com isto a possibilidade de comparação de ambas as posições, de maneira quase coercitiva. Em que medida? Que significa o desdobramento especulativo do ser (enquanto "objeto") para o ser (enquanto "conceito")? Como consegue manter-se aqui "ser" como presença? Por que corresponde a isto o "pensamento" como dialética especulativa? Assim, é, pois, necessária, numa retrospectiva sobre a análise do "ser" realizada por Hegel, uma clara delimitação em face de Hegel, para a clarificação do próprio caminho de Heidegger e para a compreensão de seu pensamento; esta delimitação não procura simplesmente esconder e negar a similitude, mas clarificar as razões da aparência.

Após estas primeiras observações a respeito do seminário — seu caráter particular, sua intenção e o pressuposto conhecimento da metafísica —, foi abordada a conferência como tal.

Através de uma caracterização de seu movimento, tornou-se visível sua posição no todo dos esforços e trabalhos de Heidegger.

A conferência intitulada *Tempo e Ser* pergunta primeiro pelo que é próprio do ser, e, em seguida, pelo que é próprio do tempo. Nisto mostra-se que nem ser nem tempo *são*. Desta maneira, atinge-se a passagem para o "*dá-Se* e". O "*da-Se*" é, o primeiro, clarificado em relação ao dar e depois com relação ao Se que dá. O Se é interpretado como o *Ereignis*. Resumindo mais: A conferência parte de *Ser e Tempo*, passa pelo que é próprio de *Tempo e Ser* para o Se que dá, e deste para o *Ereignis*.

Com a precaução que aqui se recomenda, poder-se-ia dizer que a

conferência repete o movimento e a transformação do pensamento heideggeriano de *Ser e Tempo* até o posterior dizer do *Ereignis*. Que acontece neste movimento? Qual a forma do questionar e do responder que ocorreu no pensamento de Heidegger?

Ser e Tempo é a tentativa de uma interpretação do ser em direção ao horizonte transcendental tempo. Que significa aqui "transcendental"? Não a objetividade de um objeto da experiência enquanto constituído na consciência, mas o âmbito do projeto, descoberto a partir da clareira do ser-aí, para a determinação do ser, quer dizer, do presentar como tal. Na conferência *Tempo e Ser* é recuperado ao âmbito de uma relação mais originária o sentido do tempo, até então impensado, e que se esconde no ser como presentar. Falar de algo mais originário pode gerar aqui facilmente um mal-entendido. Mas mesmo que deixemos por ora não decidido como deve ser compreendido o mais originário, e isto quer dizer, como não deve ser entendido, fica, contudo, de pé o fato de que o pensamento — e na verdade tanto na conferência mesma como em todo o caminho de Heidegger — possui o caráter de um retorno. Isto é o passo de volta. Deve-se prestar atenção à plurivocidade da expressão. Necessário torna-se o exame do para onde e do como, quando se fala de "de volta".

Permite-se desse modo levantar a questão de se e como este retorno, que constitui a espécie de mobilidade deste pensamento, está ligado ao fato de que o *Ereignis* não é apenas enquanto destinar mas como tal sobretudo a subtração.

Mostra-se o caráter de subtração já na problemática de *Ser e Tempo*? Para verificá-lo, deve penetrar na intenção primária desta obra, ou melhor, no significado que possui o tempo na questão do sentido do ser. O tempo que, em *Ser e Tempo*, é posto como o sentido do ser, não é aí ainda uma resposta, um último apoio para o questionamento, mas antes o nomear de uma questão. O nome "tempo" é o pré-nome para aquilo que mais tarde passou a ser denominado "a verdade do ser".

A explicitação do tempo tem primeiro em vista o caráter de temporalização da temporalidade do ser-aí, para o elemento estático, que em si já contém — sem que este estado se coisas seja expressamente nomeado na parte de *Ser e Tempo* que alcançou publicação (*vide Ser e Tempo*, § 28) — uma indicação em direção da verdade, da clareira, do desvelamento do ser enquanto ser. Já em *Ser e Tempo*, portanto — ainda que aí a explicação do tempo permaneça limitada à temporalidade do ser-aí, e ainda nada se fale do caráter temporal do ser (enquanto na conferência *Tempo e Ser* o papel do ser humano para a clareira do ser é intencionalmente silenciado) —, é o tempo, pela referência à *alétheia* e ao presentar, tirado da compreensão ordinária, desde o início, e recebeu um sentido novo.

Importa, portanto, tanto em *Tempo e Ser*, onde a tentativa é expressamente feita, como em *Ser e Tempo*, onde reside antes no movimento e na meta inexpressa, evitar o im-passe que poderia ocultar-se na expressão "tempo", e primeiro realmente ali se esconde. Tempo é pensado, já em

Ser e Tempo, com relação à *alétheia* (desvelamento) e a partir da palavra grega *ousía* (presença).

Se esta é a situação do tempo, em que se expressa o horizonte transcendental de ser como poderia ser então caracterizada a experiência fundamental que conduz o ponto de partida de *Ser e Tempo*? Pode-se já apontar nela um caráter de subtração? A experiência, que, pela primeira vez, se procura expressar em *Ser e Tempo*, e que na postura interrogativa transcendental deve ainda falar, de certa maneira, a linguagem da metafísica, consiste no fato de, em toda a metafísica, o ser do ente haver sido certamente pensado e conceituado, tornando assim também visível a verdade do ente. Todavia, em todas as manifestações do ser, sua verdade nunca chega a ser questionada; permanece esquecida. A experiência básica de *Ser e Tempo* é, portanto, o esquecimento do ser. Esquecimento significa, porém, aqui, em sentido grego: velamento e ocultar-se.

O esquecimento do ser que se mostra como um não-pensar na verdade do ser pode ser facilmente interpretado como uma negligência do pensamento em voga até hoje e, portanto, mal-entendido; ou ser, em todo caso, interpretado como algo a que se pode pôr um fim, assumindo de maneira expressa e realizando a questão do sentido, quer dizer, da verdade do ser. O pensamento heideggeriano poderia ser compreendido — e *Ser e Tempo* parece sugeri-lo ainda — como a preparação e a abertura do fundamento em que residiu a base de toda metafísica inacessível a ela própria, de maneira que assim o esquecimento do ser até agora reinante possa ser suprimido e extinto. Entretanto, para a compreensão correta, importa aceitar que o não-pensar, até agora imperante, não é resultado de uma negligência, mas que deve ser pensado como conseqüência do velar-se do ser. O velamento do ser faz parte — como sua privação — da clareira do ser. O esquecimento do ser, que constitui a essência da metafísica e que se tornou o elemento propulsor para *Ser e Tempo*, faz parte do próprio modo de acontecer o ser. Com isto se impõe a um pensamento que pensa o ser a tarefa de pensar o ser tal maneira que o esquecimento do ser dela faça parte essencial.

O pensamento que inicia com *Ser e Tempo* é, portanto, de um lado, um despertar do esquecimento do ser — e aqui despertar deve ser compreendido como um recordar-se de algo que jamais foi pensado —, mas enquanto é um despertar não é, de outro lado, um extinguir o esquecimento do ser, mas um postar-se nele e nele permanecer. Assim o despertar do esquecimento do ser é o acordar para dentro do *Ereignis*. Apenas no pensar o próprio ser, o *Ereignis*, torna-se experimentável o esquecimento do ser como tal.

O caráter deste pensamento foi determinado, diversas vezes, como "passo de volta". Este se compreende primeiro como um "afastar-se de..." e um "dirigir-se para...". Sendo assim, o pensamento de Heidegger seria o movimento que se afasta de manifestação do ente e se dirige à manifestação que permanece velada no ente manifestado. A expressão "passo

de volta" é pensada aqui ainda em outro sentido, O passo de volta recua, conquista distância, em face daquilo que ainda está por vir. A conquista da distância é um desafastamento, a liberação do aproximar-se daquilo que deve ser pensado.

No passo de volta começa a brilhar, como aquilo que deve ser pensado, a manifestação como tal. Mas em que direção brilha ela?, quer dizer, pensando a partir do passo de volta, para onde conduz ele? O "para onde" não pode ser constatado (fixado). Só pode determinar-se na realização do passo de volta, mas isto quer dizer entregar-se, a partir da correspondência, àquilo que, no passo de volta, chega à sua revelação.

No que diz respeito à determinação deste "para onde" apresentou-se uma dificuldade básica. Subsiste esta indeterminação para o conhecimento, de tal maneira que o lugar da revelação está, em si, determinado, mas ainda oculto para o conhecimento? Se, ao contrário, esta indeterminação não subsiste apenas para o conhecimento, mas é uma indeterminação do modo de ser do próprio "para onde", nesse caso impõe-se a questão de como um tal ser-indeterminado, que, portanto, não deve ser apenas entendido como brotando da indigência de nosso ainda-não-conhecer, pode ser pensado.

Na proporção e que se chegou a uma clarificação — apesar da inadequação destas expressões —, poder-se-ia dizer: O fato do lugar do "para onde" está fixado, mas ainda permanece oculto para o conhecimento como é este lugar, e não pode ser decidido se o "como", o modo de ser do lugar, já está fixado (não sendo, porém, ainda cognoscível), ou se ele mesmo apenas resulta da realização do passo que se efetua no despertar para dentro do *Ereignis*.

Novamente foi tentada uma caracterização da intenção fundamental e do movimento da conferência, o que mais uma vez levou a uma reflexão sobre *Ser e Tempo*.

A partir do modo de pensar metafísico, todo o caminho da conferência, e isto quer dizer, a determinação do ser a partir do *Ereignis*, pode ser interpretado como o retorno ao fundamento, à origem. A relação entre *Ereignis* e ser seria então a relação do *a priori* com o *a posteriori*, não devendo-se, no entanto, compreender por *a priori* apenas o *a priori* do conhecimento e para o conhecimento, que passou a imperar na Filosofia Moderna. Trata-se, portanto, de um complexo de fundação, que, visto a partir de Hegel, poderia ser determinado, de modo mais preciso, como o reassumir (re-assumir) e o sobressumir do ser no interior do *Ereignis*.

Esta interpretação parece também ser sugerida em virtude de haverem sido caracterizados intenção e modo de proceder de *Ser e Tempo* através da expressão "Ontologia fundamental" — expressão que logo, e precisamente com o intuito de afastar este mal-entendido, foi abandonada. O decisivo que nisto deve ser considerado é a relação da ontologia fundamental com a única questão do sentido do ser, preparada em *Ser e Tempo*. Segundo *Ser e Tempo*, a ontologia fundamental é a analítica onto-

lógica do ser-aí. "*Por isso a ontologia fundamental,* da qual todas as outras ontologias apenas podem originar-se, deve ser procurada na *analítica existencial* do *ser-aí*" (*Ser e Tempo,* p. 13). Esta passagem parece sugerir que a ontologia fundamental é o fundamento para a ontologia que ainda falta mas que deve ser edificada sobre aquela. Pois, se se trata da questão do sentido do ser, se sentido é projetado, se o projeto acontece na e como compreensão, se a compreensão do ser constitui o traço fundamental do ser-aí, então a elaboração do horizonte da compreensão do ser-aí é a condição de qualquer elaboração da ontologia, sendo que esta, como poderia parecer, somente pode ser edificada sobre a ontologia fundamental do ser-aí. Desta maneira, a relação fundamental com a não mais publicada clarificação do sentido do ser seria análoga, digamos, com a relação que subsiste entre teologia fundamental e teologia sistemática.

Mas a situação não é esta, ainda que não se possa negar que isto não chegou a ser examinado claramente em *Ser e Tempo* mesmo. *Ser e Tempo* está muito antes a caminho para lá; a caminho para encontrar, passando pela temporalidade do ser-aí, na interpretação do ser como temporalidade, um conceito de tempo, aquele elemento próprio do "tempo", a partir do qual re-sulta "ser" como presença. Com isto está, porém, dito que aquilo que é chamado fundamental na ontologia fundamental não suporta que sobre ele se edifique algo. Em vez disso, deveria ser repetida toda a analítica do ser-aí de maneira mais radical e bem diversa, depois de ter sido clarificado o sentido do ser.

Pelo fato de o fundamento da ontologia fundamental não ser fundamento sobre o qual algo se possa edificar, nenhum *fundamentum inconcussum,* muito antes um *fundamentum concussum;* pelo fato, portanto, de a retomada da analítica fundamental já fazer parte conjunta do ponto de partida de Ser e Tempo, mas a palavra "fundamento" estar em contradição com o caráter provisório da analítica, foi por isso abandonada a expressão "ontologia fundamental".

No fim da primeira sessão foram comentadas algumas passagens, cuja intelecção não é fácil, mas que são indispensáveis à compreensão da conferência.

Na parte final da introdução à conferência, a alínea "Trata-se... de determinar de maneira suficiente" oferece algumas dificuldades.

Primeiramente reside uma crassa contradição na frase: "A tentativa de pensar ser sem o ente impõe-se porque, de outra maneira, penso não haver possibilidade de abrir propriamente os olhos para o ser daquilo que *é* ao redor do globo terrestre". A necessidade e a possibilidade desta contradição não foram mais longamente esclarecidas; apontou-se apenas o fato de que está em conexão com a ambigüidade do arrazoamento,[1] é neste que se pensa, ao ser usada a expressão "o ser daquilo que hoje... *é*".

1 *Vide* a explicação do termo em *O Princípio de Identidade,* nota 4. (N. do T.)

O arrazoamento como o fenômeno precursor do *Ereignis* é, de resto, aquilo que torna possível esta tentativa. Não é portanto — como à primeira vista se poderia deduzir do texto —, a necessidade de compreender o fenômeno atual a motivação propriamente dita do ensaio.

Colocou-se também a questão se a expressão "o ser daquilo que é hoje ao redor do *globo terrestre*" não significa redução, um estreitamento do problema universal do ser ao pequeno planeta, o minúsculo grão de areia que se chama Terra; se esta redução não brota de um interesse antropológico. Mas esta questão não se examinou mais detidamente. Não se esclareceu como o arrazoamento, que constitui a essência da técnica moderna e que, portanto, acontece, ao menos na medida em que está ao alcance de nosso conhecimento, apenas sobre a Terra, pode ser um nome para o ser universal.

Em seguida elucidou-se a expressão "*pensar o ser sem o ente*". Esta é, assim como a expressão usada mais adiante — "sem tomar em consideração a relação do ser como o ente" —, a fórmula abreviada para: "pensar o ser sem tomar em consideração uma fundamentação do ser a partir do ente". Pensar o ser sem o ente não quer dizer, portanto, que para o ser a relação com o ente seja inessencial, que não se deve tomar em consideração esta relação; significa, muito antes, não pensar o ser como a metafísica o pensa. Com a fundamentação do ser a partir do ente não é pensado apenas — ainda que o seja antes de tudo — o momento teológico da metafísica, portanto, isto, que o *summum ens* fornece como *causa sui* a fundamentação de todo ente como tal (*vide* as assim chamadas 24 teses de Leibniz em *Heidegger, Nietzsche,* vol. II, pp. 454 ss.). Pensa-se, sobretudo, no caráter metafísico da diferença ontológica, segundo a qual o ser é pensado e concebido em função do ente, de maneira tal que o ser, apesar de se lhe reconhecer seu caráter de fundamento, é posto sob a dominação do ente.

As primeiras frases da conferência — após a introdução — também ofereceram certas dificuldades.

Primeiro diz-se sem mais: "Ser significa, desde a aurora do pensamento ocidental europeu até hoje, o mesmo que pre-sentar". Que dizer deste enunciado? Significa ser exclusivamente, ou ao menos com tal primazia, algo assim como presentar, de maneira que se passem por alto outras determinações? Resulta a determinação do ser como presentar, única admitida na conferência, apenas da intenção da conferência que procura pensar, numa unidade, ser e tempo? Ou possui o presentar, na totalidade da determinação do ser, uma primazia "objetiva" independente da intenção da conferência? E, qual a situação, sobretudo, da determinação do ser como fundamento?

Presentar, presença, fala em todos os conceitos metafísicos de ser; mescla-se a todas as determinações de ser. Mesmo o fundamento enquanto aquilo que já está aí diante, enquanto aquilo que subjaz como base, conduz, quando considerado em si mesmo, para o permanecer, o demorar e durar, para o tempo, para o presente. Não apenas nas determinações gregas do

ser, mas também, por exemplo, na "posição" kantiana e na dialética de Hegel como movimento de *tese, antítese e síntese* (portanto, também aqui revelando-se o caráter de posição), fala presente, manifesta-se uma primazia do presentar (*vide Nietzsche*, II, pp. 399 ss. e ainda: *Marcos do Caminho* (*Wegmarken*), 1967; *vide* pp. 273 ss., *A Tese de Kant sobre o Ser*).

Nestas indicações apenas alusivas, já se revela uma primazia do presentar que é codeterminante em todas as caracterizações do ser. Como e de que maneira subsiste esta determinação, qual o sentido que possui a primazia da presença que se manifesta, ainda está impensado. A primazia do presentar permanece, portanto, na conferência *Tempo e Ser*, uma afirmação, mas enquanto tal *questão* e tarefa para o pensamento, a saber, a de meditar se e a partir de onde, e em que medida a primazia do presentar subsiste.

O primeiro período da conferência continua após a já citada frase: "A partir do presentar, da presença fala presente". Esta frase é plurívoca. De um lado pode ser compreendida assim, que presentar como presença (*praesenz*) seja pensado em função daquele que percebe, de sua *represença*. Presente seria então uma determinação, conseqüência do presentear, e nomearia a relação deste, na perspectiva do homem que percebe. De outro lado, pode ser assim compreendido, que — de maneira geral — do presentar fale tempo, ficando no caso em aberto como e de que maneira "ser como presença é determinado pelo tempo". A conferência visa a este segundo sentido. A plurivocidade, contudo, e a dificuldade da exposição do problema, o fato, portanto, de que, nas primeiras frases, não se trata de uma conclusão, mas de um primeiro tatear e medir o âmbito temático, podem conduzir a mal-entendidos, cuja eliminação somente é possível quando o olhar se mantém constantemente concentrado na temática da conferência como um todo.

SEGUNDA SESSÃO

NO COMEÇO da segunda hora de aula foram acrescentados alguns complementos à observações gerais com que o seminário fora aberto.

a) A comum-unidade da relação de ser e pensar com a questão do ser.

Ainda que a relação de ser e pensar — ou de ser e homem — não venha expressamente analisada na conferência, deve-se precisar que faz essencialmente parte de cada passo da questão do ser. Nisto deve atentar-se a um duplo papel do pensamento. O pensamento que faz essencialmente parte da revelação do ser é, primeiro, o pensamento que se conhece como a caracterização do homem. A partir do ponto de vista de *Ser e Tempo*, pode ser denominado o pensamento que *compreende*. Por outro lado, o pensamento é o pensamento que explicita, portanto, o pensamento que pensa a relação de ser e pensar e a questão do ser como tal.

Resta a considerar, em tudo isto, se o pensamento, no primeiro sentido, é capaz de abrir caminho ao caráter particular do pensamento que explicita, à maneira, portanto, como o pensamento "filosófico" faz parte da questão do ser. Permanece problemático se a explicitação como tal pode ser o elemento caracterizador do pensamento, quando se trata de assumir realmente a questão do ser. Tudo depende, portanto, de o pensamento se liberar e manter-se liberto em intenção daquilo que deve ser pensado, para, a partir dele, receber sua determinação.

b) A provisoriedade (o caráter precursor).

Como o fato de o pensamento, penetrando no *Ereignis*, receber apenas primeiramente dele sua determinação — o que já se anunciava na análise do passo de volta — está em íntima conexão um outro caráter do pensamento também decisivo para a realização da questão do ser. Este caráter é a "*provisoriedade*". Ela possui, além da primeira significação de que este pensamento é sempre apenas preparatório, o sentido mais profundo de que este pensamento, em cada caso — e, em realidade, ao modo do passo de volta —, se antecipa como precursor. A tônica posta sobre a provisoriedade não brota, portanto, de uma falsa modéstia, mas possui um rigoroso sentido objetivo, em conexão com a finitude do pensamento e com aquilo que deve ser pensado. Quanto mais de acordo com a questão

propriamente dita é realizado o passo de volta, tanto mais se torna "correspondente" o dizer que se antecipa como precursor.

c) Os diversos caminhos para o interior do *Ereignis*.

Do *Ereignis* já se fala em textos anteriores:

1. Na *Carta sobre o Humanismo*, onde a referência ao *Ereignis* contém uma consciente ambigüidade.

2. De maneira mais clara, fala-se do *Ereignis* nas quatro conferências que foram pronunciadas em 1949, sob o título geral *Lance de Olhos no Interior do que É*. Os títulos destas conferências, das quais somente a primeira e a última foram publicadas, são: *A Coisa*, *O Arrazoamento*, *O Risco*, *A Viravolta* (*vide Ensaios e Conferências*, 1954. pp 153 ss. *A Coisa*).

3. Após, ainda é analisado o *Ereignis* na conferência sobre a técnica, que não constitui apenas uma outra versão da conferência supramencionada *O Arrazoamento* (vide, *op. cit.*, pp. 13 ss. *A Questão da Técnica*; e ainda: *Opuscula 1, A Técnica e a Viravolta*, 1962).

4. De maneira mais explícita, o tema é analisado na conferência sobre a identidade, *Identidade e Diferença*, 1957, pp. 11 ss.

A recordação destas passagens visava a servir de estímulo para meditar-se sobre a diversidade e comum-unidade dos caminhos, até então apontados para o interior do *Ereignis*.

Em seguida foi objeto de considerações mais aprofundadas a passagem crítica, importante para o modo de proceder da conferência. Trata-se dos dois períodos: "Ser, através..." até "... quer dizer, dá ser". Primeiro foi elucidada a palavra "caracterizado" (Ser, através do qual é caracterizado todo o ente enquanto tal..."), palavra escolhida com muita precaução para nomear o fato de o ente ser atingido pelo ser. Caracterizar (*zeichnen*) — que etimologicamente se aproxima de mostrar (*zeigen*) — aponta para o contorno, a forma, por assim dizer, a forma-essência, que é própria do ente enquanto tal. O ser é, sob o ponto de vista do ente, aquilo que mostra, que torna visível, sem ele próprio mostrar-se.

O período em questão continua: "Pensando sob o ponto de vista do que se presenta, pre-sentar mostra-se como pre-sentificar (do que se pre-senta).

"Trata-se, porém, de pensar este pre-sentificar propriamente, na medida em que é facultado pre-sentar".

O *punctum saliens* é o "porém, agora", que destaca nitidamente aquilo que segue do que veio antes e acena para a introdução de algo novo.

A que se refere a diferença que se torna visível no "porém, agora"? É uma diferença no presentificar, e isto quer dizer, particularmente no -*ficar* (de *facere* E.S.). Os dois membros da distinção são:

1. Presentificar: *presenti*ficar: aquilo que se presenta.

2. Presentificar: presenti*ficar*: isto quer dizer, pensado tendo em mira o *Ereignis*.

No primeiro caso, o presentar como presentificar refere-se ao ente,

aquilo que se presenta. Visa-se, portanto, à diferença entre ser e ente, e à relação de ambos, que estão na base da metafísica.

(Presenti)-*ficar* significa aqui, partindo do sentido originário da palavra: soltar, deixar, pôr de lado, deixar ir-se, quer dizer, liberar *para o interior do aberto*. Aquilo que se presenta e que é "liberado" pelo presentificar é, apenas, através disto, liberado para o interior do aberto do que se co-presenta, e liberado como um presentar autônomo. Não dito e problemático permanece aqui de onde vem e como dá-se "o aberto".

Se, no entanto, o presentificar é pensado com propriedade, neste caso, aquilo que é atingido por *este* presenti-*ficar* não é mais aquilo que se presenta, mas o presentar mesmo. De acordo com isto, a palavra virá escrita no que segue, da maneira seguinte: o presenti-ficar. *Ficar* (de *facere* E.S.) significa então: admitir, dar, alcançar, destinar, *fazer*-pertencer a . O presentar é admitido neste -*ficar* e através dele naquilo a que pertence e onde é seu lugar.

O duplo sentido determinante reside, portanto, no -ficar e, acordo com ele, então também no presentar. A relação de ambas as partes destacadas e opostas pelo "porém, agora", que não são sem relação entre si, não está isenta de dificuldade. Dito formalmente, subsiste entre ambos os membros da oposição uma relação de determinação: *Apenas na medida em que se dá o -ficar (fazer E.S.) de presentar, é possível o presentificar daquilo que se presenta*. Como, porém, deve ser pensada esta relação com propriedade, como a mencionada diferença deve ser determinada a partir do *Ereignis*, foram questões apenas afloradas. A dificuldade principal reside nisto, que se torna necessário, desde o *Ereignis*, promulgar para o pensamento a diferença ontológica. Desde o ponto de vista do *Ereignis*, entretanto, esta relação mostra-se como a relação entre mundo e coisa, relação que, de início, ainda poderia ser concebida, de certa maneira, como a relação de ser e ente; mas nisto se perderia aquilo que lhe é próprio.

TERCEIRA SESSÃO

A TERCEIRA sessão, no segundo dia, foi iniciada com algumas indicações. A dificuldade no ouvir e ler a conferência vai paralela, de maneira singular, com a simplicidade da questão de que se trata. Por isso se fazia, antes de mais nada, muito premente, o munir-se da simplicidade do olhar.

A expressão "questão", "questão do pensamento", que se repete muitas vezes na conferência, significa, partindo do sentido antigo da palavra (questão — caso de direito, causa jurídica), o caso controverso, o controvertido, aquilo de que se trata. A questão é, portanto, para o pensamento ainda indeterminado, aquilo que deve ser pensado, aquilo a partir de onde recebe suas determinações.

Para a provisoriedade (precursoriedade) do pensamento de Heidegger poder-se-ia transpor, com o cuidado exigido e com as necessárias reservas, aquilo que Hölderlin escreve em sua carta a Böhlendorf (outono de 1802):

"Meu caro, penso que nós não mais comentaremos os poetas dos tempos passados; é a maneira mesma de cantar que irá tomar um caráter diferente..."

As análises da hora moviam-se sobretudo em torno da expressão "dá-se" que, na conferência, é a palavra que conduz, de maneira decisiva, o movimento todo. Tentou-se clarificar o uso lingüístico ordinário.

Já a maneira como o "dá-se" aparece no uso da linguagem ordinária, aponta para uma riqueza de relações que se ocultam sob o sentido teorético, geral e apagado, do puro subsistir-aí do puro ocorrer. Se, por exemplo, se diz: "No riacho há trutas", não apenas se constata o puro "ser" de trutas. Antes disso, e numa espécie de unidade com isso, vem expressa nesta frase uma característica de riacho; ele vem, caracterizado como riacho de trutas, e assim, como um riacho particular, um riacho no qual se pode pescar. No uso imediato de "dá-se" (há, E.S.) já reside a relação com o homem.

Esta relação é, em geral, o estar disponível, a relação com um possível

apossamento por parte do homem. Aquilo que há (dá-se) não é puramente subsistente; interessa muito antes ao homem. Por causa da relação com o homem, que jaz na expressão, o "dá-se" (há) designa, no uso lingüística o imediato, o ser, de maneira mais clara, que o puro "ser", o "é". Mas, na linguagem poética, mostra-se também o "é" nem sempre e nem somente no sentido teorético e descolorido da constatação de uma pura subsistência. Trakel diz:

"Há uma luz que o vento apagou.

Há um cântaro na campina, que ao entardecer um embriagado abandona.

Há um vinhedo, queimado e negro com covas cheias de aranhas.

Há um espaço, que caiaram com leite".

Estes versos encontram-se nas primeiras estrofes do poema *Salmo*.

Num outro poema intitulado *De Profundis*, que faz parte do mesmo ciclo do poema anterior. Trakel diz:

"Há um restolhal em que uma chuva negra cai.

Há uma árvore sombria aí fincada solitária.

Há um vento sibilando, rondando vazias choupanas —

Como é triste esta noite.

...

...

Há uma luz, que se extingue em minha boca".

E Rimbaud diz, numa passagem de *Les Illuminations*:

"Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et vous fait rougir.

Il y a une horloge qui ne sonne pas.

Il a une fondrière avec un nid de bêtes blanches.

Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui monte.

Il y a une petite abandonnée dans le taillis, ou qui descend le sentier en courant, enrubannée.

Il y a une trope de petits comédiens en costumes, aperçus sur la route à travers la lisière du bois.

Il y a enfin, quand l'on a faim et soif, quelqu'un qui vous chasse".

"Il y a" francês (vide a expressão dialetal do sul da Alemanha "es hat", corresponde ao "dá-se", há, alemão. Possui, porém, maior amplitude. A adequada tradução do "Il y a" em Rimbaud seria no alemão "*Es ist*", é, há, pois pode até presumir-se que Trakel conhecia o citado poema de Rimbaud.

Foi de algum modo clarificado o que é o "*Es ist*" da linguagem poética, que também é usado por Rilke e Benn. Pode-se dizer, primeiro, que tão pouco como o "dá-se" (*Es gibt*) constata apenas a subsistência de algo. À diferença do ordinário, "dá-se" não designa, porém, o ser disponível daquilo que há (*Was es gibt*), mas justamente isto como algo indisponível,

aquilo que se aproxima como algo estranho, o demoníaco. Desta maneira é designada, juntamente com o "*Es ist*", e, certamente, de modo incomparavelmente mais penetrante que no "*Es gibt*" ordinário.

O que designa este "*Es ist*" somente se pode pensar a partir do *Ereignis*. Isto ficou em aberto, como também a relação existente entre o "*Es ist*" poético e o "*Es gibt*" do pensamento.

Algumas análises gramaticais sobre o Se no "dá-Se", sobre o tipo destas frases denominadas, na gramática, frases impessoais ou sem sujeito, bem como breves considerações sobre os fundamentos metafísicos gregos da interpretação da frase, como uma relação de sujeito e predicado, aceita como óbvia, sugeriram a possibilidade de não se compreender o dizer de "Dá-se Ser" e de "Dá-Se tempo" como enunciados. Em acréscimo, foram discutidas duas questões levantadas acerca da conferência. Referiam-se, de um lado, ao possível fim da história do ser, e, de outro lado, ao modo de dizer adequado ao *Ereignis*.

Com referência ao primeiro item: Se o *Ereignis* não é uma nova caracterização ontológico-histórica do ser, mas, inversamente, o ser faz parte do *Ereignis* e no seu interior é recebido (seja de que modo for), nesse caso, para o pensamento do *Ereignis*, quer dizer, para o pensamento que penetra no *Ereignis* — enquanto por causa disto o ser, que reside no destino, não é mais propriamente aquilo que deve ser pensado —, então a história do ser chegou a seu fim. O pensamento estará no interior e diante daquilo que endereçou, como destino, a diversas figuras do ser epocal. Mas isto que destina enquanto *Ereignis* é em si mesmo não-histórico, ou melhor, livre de destino.

A metafísica é a história das características (formas) do ser, quer dizer, visto desde o ponto de vista do *Ereignis*, a história do subtrair-se do que destina em favor das destinações de toda presentificação do que se presenta, dada no destinar. A metafísica é o esquecimento do ser e, isto quer dizer, a história do ocultamento e da subtração daquilo que dá ser. A penetração do pensamento no *Ereignis* significa, deste modo, o mesmo que o fim desta história da subtração. O esquecimento do ser se "sobressume" com o despertar no interior do *Ereignis*.

O velamento, porém, que faz parte da metafísica como limite, deve ser propriedade do próprio *Ereignis*. Isto significa que a subtração, que na figura do esquecimento do ser caracterizou a metafísica, mostra-se agora como a dimensão do próprio velamento. Só que agora este velamento não se oculta, porque o acompanha a atenção do pensamento.

Com a penetração do pensamento no *Ereignis* advém, portanto, pela primeira vez, o modo de desvelamento próprio do *Ereignis*. O *Ereignis* é, nele mesmo *Enteignis*, palavra em que se procurou assumir, de maneira historial e a-propriadora, a *léthe* dos antigos gregos, com o sentimento de velamento.

A falta de destino do *Ereignis* não significa, portanto, que lhe falte toda "mobilidade". Significa, antes, que se mostra ao pensamento como digno de ser pensado, e pela primeira vez, a espécie de mobilidade mais própria do *Ereignis*, a doação na subtração. Com isto, porém, é dito que para o pensamento que se introduz no *Ereignis* a história do ser chegou ao fim, enquanto aquilo que deve ser pensado, o que não significa que a metafísica não continue subsistindo; mas sobre isto nada pode ser decidido.

Com referência ao segundo item: Com o que há pouco foi dito mantém estreitos laços a segunda questão, a saber qual a tarefa que fica reservada para o pensamento que penetrou no *Ereignis* e qual será o modo de dizer correspondente e adequado. Não se pergunta apenas pela forma do dizer — o fato de que um falar em proposições enunciativas permanece inadequado para o que deve ser dito —, mas, dito de maneira um tanto simplista, pergunta-se pelo conteúdo. Na conferência diz-se: "Que resta a dizer? Apenas isto: o *Ereignis* acontece-apropria". Com isto diz-se, primeiro apenas de maneira defensiva, como o *Ereignis não* deve ser pensado. Expressando positivamente põe-se, porém, a questão: O que acontece-apropria o *Ereignis*? O que é acontecido e apropriado pelo *Ereignis*? E: É o pensamento que pensa o *Ereignis*, a meditação daquilo que é acontecido e apropriado pelo *Ereignis*?

Sobre isto nada se diz na conferência que quer ser apenas um caminho para o centro do *Ereignis*. Em outros escritos do filósofo, contudo, já foram pensados vários aspectos a isto relativos.

Assim diz-se na conferência sobre a identidade, caso for pensada partindo de seu final, o que o *Ereignis* acontece e apropria, isto é, o que conduz para o interior do que é próprio e mantém no *Ereignis*: a saber, o comum-pertencer de ser e homem. Neste comum-pertencer não são mais então ser e homem os que pertencem a uma comum-unidade, mas — enquanto acontecidos e apropriados — os mortais na quaternidade do mundo. Do acontecido e apropriado, da quaternidade, falam, cada uma a seu modo, a conferência *Terra e Céu de Hölderlin* (*Anuário de Hölderlin*, 1960, pp. 17 ss.) e a conferência *A Coisa*. Também tudo que foi dito sobre a linguagem como dizer, como "saga", refere-se a isto (*A Caminho da Linguagem*, 1959).

Assim também já foi dito muito, no pensamento de Heidegger, sobre aquilo e com respeito àquilo que o Ereignis acontece-apropria, ainda que de maneira provisória e como simples aceno. Pois a este pensamento importa apenas a preparação da entrada para o interior do *Ereignis*. O fato de do *Ereignis* só restar dizer: O *Ereignis* acontece-apropria, não exclui, portanto, mas inclui que se pense toda uma riqueza do que deve ser pensado no próprio *Ereignis*. E isto tanto mais

que sempre fica para ser pensado no que se refere ao homem, à coisa, aos deuses, terra e céu, com referência a tudo que foi acontecido-apropriado, que faz fundamentalmente parte do *Ereignis* (acontecimento-apropriação) a *Entignis* (a desapropriação). Isto, porém, encerra a questão: desapropriação para onde? Direção e sentido desta questão não foram mais examinados.

Quarta Sessão

No seu início, mais uma questão solicitou novamente que se meditasse sobre a intenção da conferência.

Na *Carta sobre o Humanismo*, vem dito: "Pois o Se que aqui dá, o ser mesmo". Esta clara afirmação — assim se argumentou — não concorda com a conferência *Tempo e Ser*, na qual a intenção de pensar o ser como *Ereignis* leva a um domínio do *Ereignis* e a um desaparecimento do ser. O desaparecimento do ser não apenas está em harmonia com a passagem da *Carta sobre o Humanismo*, mas também com a passagem da conferência, onde se diz que sua única intenção era "chegar ao exame do próprio ser enquanto *Ereignis*".

A esse respeito se disse que primeiro a expressão "o ser mesmo", na passagem questionada na *Carta sobre o Humanismo*, como em quase todas as passagens, já nomeia o *Ereignis*. (As referências a contextos que constituem a estrutura básica do *Ereignis* foram elaboradas entre 1936 e 1938.) E que depois justamente se trata de ver que, no momento em que se passa a examinar o ser como o *Ereignis*, o ser desaparece enquanto ser. Entre ambas as afirmações não subsiste, portanto, a contradição. Ambos designam, por maneiras diferentes de expressão, o mesmo estado de coisas.

Tampouco pode-se dizer que o título *Tempo e Ser* contradiz ou se opõe ao desaparecimento do ser. Este título quer ser um sinal do progresso do pensamento de *Ser e Tempo*. Não significa que "ser" e "tempo" devam ser mantidos e retidos e devam vir novamente à baila no final da conferência.

Muito antes, o *Ereignis* deve ser pensado de tal maneira que não pode ser retido, nem como ser nem como tempo. É, por assim dizer, um "*neutrale tantum*", o *neutrale* "e", no título *Tempo e Ser*. Isto, contudo, não exclui que no *Ereignis* seja também pensado propriamente o destinar e o alcançar, de tal maneira que também ser e tempo continuam, de certo modo, subsistindo.

Recordaram-se as passagens de *Ser e Tempo* nas quais já foi usado o "dá-se", em ser pensado diretamente em função do *Ereignis*. Estas passagens mostram-se hoje como meias-tentativas — tentativas de elaboração da questão do ser, tentativas de lhe mostrar a direção adequada, que

ainda permaneceram na incompletude. Importa por isso, hoje, ver nessas tentativas a temática e os motivos que apontam para a questão do ser e por ela estão determinados. Pois, de outra maneira, somos tomados com demasiada facilidade pela idéia de que as investigações de *Ser e Tempo* são tratados autônomos, que deveriam ser rejeitados como incompletos. Assim, por exemplo, a idéia da morte é somente objeto de análise nos limites e a partir dos motivos que resultam do projeto da elaboração da temporalidade do ser-aí.

É hoje já muito difícil representar-se a amplidão das dificuldades que barravam o caminho do questionamento da questão do ser, seu ponto de partida e sua realização. No horizonte do neokantismo daquela época, uma filosofia, para encontrar ouvidos, devia satisfazer à expectativa, pensando kantiana, crítica e transcendentalmente. Ontologia era uma expressão proibida. Husserl mesmo, que, nas *Investigações Lógicas* — antes de tudo na VI —, muito se aproximara da questão do ser propriamente dita, não pôde manter-se firme na atmosfera filosófica daquele tempo; terminou sob a influência de Natorp e realizou a virada para a fenomenologia transcendental, que atingiu seu primeiro ponto alto nas *Idéias*. Com isto, porém, foi abandonado o princípio da Fenomenologia. Esta irrupção da filosofia (na forma do neokantismo) no âmbito da fenomenologia teve como conseqüência que Scheler e muitos outros se separassem de Husserl; mas, em tudo isto, fica em aberto se e como a secessão foi coerente com o princípio "às questões do pensamento". Tudo isto foi lembrado para classificar a possível questão pelo modo de proceder na conferência. Este procedimento pode ser caracterizado como fenomenológico, na medida em que sob o nome Fenomenologia não se compreende uma espécie particular e um movimento da Filosofia, mas algo que impera em toda Filosofia. Este algo pode ser nomeado da maneira mais apropriada com o conhecido dito "às coisas mesmas". Foi exatamente neste sentido que as investigações de Husserl se destacaram, em face do procedimento do neokantismo, como algo novo e extraordinariamente sugestivo; foi assim que Dilthey, o primeiro, as viu em 1905. E é neste sentido que se pode dizer que Heidegger preserva a Fenomenologia propriamente dita. Com efeito, sem a postura fenomenológica fundamental, a questão do ser não teria sido possível.

O desvio de Husserl para a problemática do neokantismo — inicialmente mostrado no importante ensaio, hoje minimizado, "Filosofia como Ciência Rigorosa" (*Lógos*, I 1910/11) — e o fato de a Husserl faltar qualquer relação viva com a história causaram a ruptura com Dilthey. Neste contexto, paralelamente a muita outra coisa, foi também lembrado que Husserl, no âmbito de sua concepção das ontologias regionais, recebeu *Ser e Tempo* como uma ontologia regional do histórico.

A quarta sessão foi dominada pela análise de uma questão relativa à passagem importante, antes já citada: "Ser pelo qual..." até "... quer dizer, dá ser". A questão teve em mira a relação de ser e tempo com o *Ereignis* perguntando-se se entre os conceitos ali citados — presentar, presentificar,

desvelar (desocultar), dar e acontecer-apropriar — subsiste uma gradação, no sentido de uma sempre maior radicalidade. Perguntou-se também se o movimento, que no período problemático conduz do presentar passando pelo presentificar etc., até o acontecer-apropriar, é a recondução até aquele fundamento radical.

Caso não se tratar cada vez de algo radical, coloca-se a questão: quais são, nesse caso, a diferença e a relação entre os conceitos nomeados? Estes não representam nenhuma gradação, mas estações num caminho de retorno que, passando pelo provisório (precursor), está aberto para o interior do Ereignis.

A discussão que se seguiu referiu-se, no essencial, ao sentido do determinar que reside no modo como, em meio à metafísica, o presentar determina aquilo que se presenta. Através disto, tinha-se por meta tornar mais distinto, pelo contraste, qual o caráter que possui o retorno do presentar para o acontecer-apropriar, que, com demasiada facilidade, é malentendido como a preparação de um fundamento cada vez mais radical.

O presentar do que se presenta — quer dizer, o presentificar: aquilo que se presenta — é interpretado em Aristóteles como *poíesis*. Esta, mais tarde reinterpretada como *creatio*, conduz, numa linha de grandiosa simplicidade, até a posição que constitui a consciência transcendental dos objetos. Assim, mostra-se que o traço fundamental do presentificar na metafísica é o pro-duzir, em suas mais diferentes formas. Contra isto se argumentou que, ainda que em suas obras tardias — antes de tudo nós *Nómoi* —, o caráter "poético" do *nous* já sempre se faça mais presente, a relação de determinação que subsiste entre presentar e aquilo que se presenta não se compreende em Platão como *poíesis*. No *tõ kalõ tà kalà* só viria expressa a *parousía*, o estar-junto do *kalón* junto aos *kalà*, sem que se atribua a este estar-junto o sentido do "poiético", sob o ponto de vista daquilo que se presenta. Mas isto prova em que Platão o determinar permanece impensado. Pois nada está nele elaborado que possa ser a *parousía* propriamente dita; nada está dito sobre o que a *parousía* produz, no que se refere aos *ónta*. Esta lacuna não se fecha pelo fato de Platão procurar captar a relação do presentar com aquilo que se presenta na metáfora da luz — quer dizer, não como *poíesis*, fazer etc., mas como luz —, ainda que nisto se ofereça, sem dúvida, uma proximidade com Heidegger. Pois o presentificar pensado por Heidegger, ainda que, naquela passagem problemática da conferência, seja compreendido como neutral e esteja e deva estar aberto em face de todos os modos do fazer, da constituição, etc., é um levar-para-dentro-do-aberto. Nisto mostrou-se, portanto, agora, de maneira expressa o elemento grego, a luz e o brilhar. Fica, entretanto, aberta a pergunta pelo que quererá dizer a indicação metafórica para a luz, mas que ainda não é capaz de dizer.

Pela relação do presentificar com a *alétheia*, toda a questão do ser do ente é tirada do questionamento kantiano sobre a constituição dos objetos, ainda que a própria posição kantiana — retrospectivamente —

deva ser compreendida a partir do *aletheúein*, o que vem provar a tônica posta sobre a força da imaginação, no livro a respeito de Kant.

Neste ponto perguntou-se se seria suficiente conceber a relação do presentar com aquilo que se presenta, como revelar, se este é tomado em si, isto é, se não é novamente determinado quanto a seu conteúdo Se o revelar já reside em todos os modos da *poíesis*, do fazer, do causar, como será possível excluir estes modos e reter o revelar (desvelar) puramente para si? Que significaria, então, este desvelar, na medida em que não é novamente determinado relativamente a seu conteúdo? Com referência a isto, foi feita uma importante distinção entre o desvelar que, por exemplo, faz parte da *poíesis* e o desvelar que é visado por Heidegger. Enquanto o primeiro se refere ao *eídos* — é este que, na *poíesis*, é exibido e desvelado —, refere-se o desvelar pensado por Heidegger a todo o ente. A partir daí mencionou-se a distinção entre o fato de ser (*Dass-sein*) e o que-ser (*Was-sein*), cuja origem é obscura e impensada (*vide* Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, pp. 399 ss.).

Todavia, no que se refere à intenção da dúvida que se esconde na questão, foi dito que, ainda o desvelar, na passagem em questão, seja apenas retido como traço fundamental, de maneira que se retire ao *-ficar* (*facere*, E.S.), no presenti-ficar, o caráter de causa, contudo, ainda devem ser pensados os diversos modos do desvelar determinados, relativamente a seu conteúdo. Com o passo do presentar para o presentificar e deste para o desvelar, nada é decidido sobre o caráter de presença das diversas áreas do ente. Permanece uma tarefa para o pensamento: determinar o desvelamento das diversas esferas da coisa.

O mesmo tipo de mobilidade que reside no passo do presentar para o presentificar mostra-se na passagem do presentificar para o desvelar e deste para o dar. Cada vez o pensamento realiza um passo de volta. Assim, o modo de proceder deste pensamento poderia ser visto em analogia com o método da teologia negativa. Isto já se mostraria no fato e na maneira com os modelos ônticos dados na linguagem são demolidos e destruídos. Chama atenção, por exemplo, o uso de verbos como "alcançar", "destinar", "suspender", "acontecer-apropriar", que não revelam apenas como palavras que como tais exprimem tempo, uma forma temporal, mas, além disso, mostram um sentido expressamente temporal para algo que não é nada de temporal.

Quinta Sessão

A QUINTA sessão foi aberta com um relatório de Jean Beaufret, que deveria servir de base para a discussão da semelhança, sempre de novo afirmada, entre o pensamento de Heidegger e de Hegel. O relator informa como esta semelhança é vista na França.

Não se pode negar proximidade e semelhança surpreendente entre Heidegger e Hegel. Assim, pois, reinaria amplamente, na França, a impressão de que o pensamento de Heidegger seria uma retomada — como aprofundamento e ampliação — da filosofia de Hegel, de maneira semelhante à que Leibniz representa uma retomada de Descartes, e Hegel, uma de Kant. Se o pensamento de Heidegger for basicamente visto dentro desta perspectiva, descobrem-se inevitavelmente claras correspondências entre todos os aspectos do pensamento de Heidegger e os da filosofia de Hegel. Com eles se poderia até construir uma espécie de tábua de concordância e verificar que Heidegger mais ou menos diria o mesmo que Hegel. Todo este modo de ver pressuporia, porém, a existência de uma filosofia heideggeriana. Se este não é o caso, então se anulará toda possibilidade de qualquer comparação, o que não significa que a impossibilidade de comparação se possa identificar com ausência total de relações.

Na segunda parte do relógio, foram mencionados alguns dos mal-entendidos mais grosseiros que o pensamento de Heidegger suscitou na França. Na *Lógica* de Hegel, o ser é mediado, como o imediato, para dentro da essência enquanto verdade do ser. É este caminho do ser para a essência e da essência para o conceito; é este caminho para dentro da verdade do ser, introduzido desde o início como o imediato, o mesmo, ou, em todo caso, comparável à questão do ser desenvolvida em *Ser e Tempo*? Onde se pode fixar a diferença radical?

Desde o ponto de vista de Hegel, poder-se-ia dizer: *Ser e Tempo* se imobiliza junto ao ser, não o desenvolve até o "conceito" (afirmação que se atém *exteriormente* à terminologia de Hegel: Ser — essência — conceito). E, inversamente, desde o ponto de vista de *Ser e Tempo*, poder-se-ia colocar logo a questão, no que respeita ao pensamento de Hegel: Como consegue Hegel colocar, como ponto de partida, ser como o imediato indeterminado

e pô-lo, assim, desde o começo, na relação com a determinação e mediação? (*Vide* Heidegger, *Marcos do Caminho*, 1967, pp. 255 ss., e *Hegel e os Gregos*.)

Esta última questão ofereceu oportunidade a um escorço sobre o problema não solvido da origem da negatividade hegeliana. Funda-se a "negatividade" da Lógica de Hegel na estrutura da consciência absoluta, ou dá-se o contrário? É a reflexão especulativa a base para a negatividade em que Hegel pertence ao ser, ou constitui também ela a base para a absolutidade da consciência? Se se levar em consideração que Hegel, na *Fenomenologia*, trabalhou com dualismos originários, que apenas mais tarde (a partir da *Lógica*) são harmonizados, e se o conceito da vida, assim como vem elaborado nos escritos da juventude de Hegel, é aduzido, então a negatividade do negativo não parece poder ser reconduzida à estrutura reflexiva da consciência, ainda que, de outro lado, não se possa negar, de plano, que o ponto de partida da Modernidade, da consciência, contribuiu, de maneira acentuada, para o desdobramento da negatividade. A negação poderia, muito antes, estar em conexão com o pensamento da desunião (divisão), portanto, objetivamente visto, ser retro-referida a Heráclito (*diaphéron*).

A diferença no ponto de partida da determinação do ser foi resumida nos dois pontos seguintes:

1. Aquilo a partir de onde se determina para Hegel o ser em sua verdade está fora de qualquer cogitação para esta filosofia e, na verdade, porque para Hegel a identidade de ser e pensar é realmente uma equiparação. Portanto, em Hegel não se chega a levantar a *questão* do ser, e nunca se poderá chegar a isso.

2. Partindo da conferência em que se mostra que o ser é acontecido e apropriado no *Ereignis*, poder-se-ia ser tentado a comparar o *Ereignis*, enquanto o último e o mais alto, como o absoluto de Hegel. Mas atrás desta aparência de identidade dever-se-ia, então, levantar a seguinte questão: Como se relaciona em Hegel o homem com o absoluto? E: Qual a relação do homem com o *Ereignis*? Nisto se mostraria, então, uma diferença intransponível. Na medida em que, para Hegel, o homem é o lugar do vir-a-si-mesmo do absoluto, isto conduz à supressão da finitude do homem. Em Heidegger, pelo contrário, a finitude é justamente tornada visível — e, na verdade, não apenas a do homem, mas a do próprio *Ereignis*.

O debate sobre Hegel tornou-se ocasião para colocar-se novamente a pergunta: se a entrada no *Ereignis* significa o fim da história do ser. Nisto parece subsistir uma semelhança com Hegel, que, contudo, deve ser vista sobre o pano de fundo da fundamental diferença. Se há razões para subsistir, de pleno direito, a tese de que somente se poderia falar ali de um fim da história onde — como se dá no caso de Hegel — impera uma real identificação de ser e pensar, ficou em aberto.

De qualquer maneira, o fim da história do ser no sentido de Heidegger é algo bem diferente. O *Ereignis* oculta, na verdade, possibilidades de desvelamento que o pensamento não pode resolver, e neste sentido

não se deve, sem dúvida, dizer que, com a entrada do pensamento no *Ereignis*, as destinações fiquem "paralisadas". Resta, entretanto, para meditar, se após a entrada ainda se pode falar do ser e, assim, de história do ser, se a história do ser é compreendida como a história das destinações, nas quais se oculta o *Ereignis*.

Retomou-se novamente a discussão apresentada em sessão anterior, sobre os modelos ônticos — por exemplo, o alcançar, dom etc., como processos ônticos no tempo. Um pensamento que pensa em modelos não deve já por isso ser imediatamente caracterizado como um pensamento técnico, porque, no caso, modelo não deve ser compreendido no sentido técnico, como reprodução ou projeto de algo em escala menor. Modelo é, muito antes, aquilo de que se deve distanciar necessariamente o pensamento como pressuposto natural, a saber, de tal maneira que aquilo de que o pensamento se distancia é, ao mesmo tempo, aquilo com que se distancia. A necessidade de o pensamento utilizar modelos está em conexão com a linguagem. A linguagem do pensamento somente pode partir da linguagem natural. Esta, porém, é, no fundo, historial e metafísica. Nela já está previamente dado um tipo de explicitação que assume as formas do óbvio. Visto a partir daqui só existe para o pensamento a possibilidade de procurar modelos, para demoli-los e, assim, realizar a passagem para o âmbito do especulativo. Como exemplos para estados de coisas pensados com recurso a modelos, foram citados:

1. a proposição especulativa em Hegel desenvolvida com o modelo da proposição ordinária, e de tal maneira que esta oferece o modelo que deve ser eliminado para a proposição especulativa;

2. a maneira de se movimentar do *nous*, como vem analisada nos *Nómoi* de Platão, isto é, no modelo do automovimento dos seres vivos.

O que é o modelo como tal e como deve ser compreendida sua função para o pensamento somente pode ser pensado a partir de uma explicitação fundamental da linguagem.

Desta maneira, a discussão continuou ocupando-se com a linguagem, mais exatamente, com a relação entre a assim chamada linguagem natural e a linguagem do pensamento. Falar de modelos ônticos pressupõe que a linguagem tenha originalmente modelos ônticos, de maneira que o pensamento, que somente pode mostrar, passando pela palavra, aquilo que quer dizer ontologicamente, encontra-se na situação de nisto ter que utilizar modelos ônticos.

Mesmo não levando em conta que a linguagem não é apenas ôntica, mas desde o início ôntico-ontológica, deve-se perguntar se não poderia existir uma linguagem do pensamento que fala o *simples* da linguagem, de maneira tal que a linguagem do pensamento justamente torne visível a limitação da linguagem metafísica. Mas sobre isto não se pode falar. Isto se decide no fato de um tal dizer ter sucesso ou não. No que, enfim, se refere à linguagem natural, ela não é apenas por si metafísica. Muito antes, nossa interpretação da linguagem ordinária está metafisicamente

ligada à ontologia grega. A relação do homem com a linguagem poderia transformar-se, porém, de maneira análoga à transformação da relação com o ser.

No fim da sessão foi lida uma carta de Heidegger a ser publicada no livro de Richardson, *Heidegger — O Caminho através da Fenomenologia para Pensamento do Ser*. Esta carta, que responde sobretudo a duas questões — a) qual foi o primeiro impulso que determinou seu pensamento e b) a questão da viravolta —, clarificou as conexões que estão na base do texto comentado, o qual percorre o caminho de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*, e daí para o *Ereignis*.

SEXTA SESSÃO

A SEXTA e última sessão ocupou-se primeiro com algumas questões já apresentadas. Referiam-se ao sentido que reside na palavra "mudança", "transformação", quando se fala da multiplicidade de transformações do ser. Mudança, transformação, são primeiro ditas no âmbito da metafísica e para ela. A palavra refere-se às formas sucessivas nas quais o ser mostra-se epocal e historialmente. A questão veio assim formulada: Através de que vem determinada a sucessão das épocas? A partir de onde se determina esta livre sucessão? Por que é esta sucessão precisamente esta? Facilmente se pensa aqui na história do "pensamento" de Hegel. Para Hegel, impera na história a necessidade que é, ao mesmo tempo, liberdade. Ambos são uma única coisa no e através do processo dialético, modo como é a essência do espírito. Em Heidegger, pelo contrário, não se pode falar de um porquê. Somente pode-se dizer o quê: — que a história do ser é assim. Por isso citou-se o dito de Goethe na conferência *A Essência do Fundamento*:

"Como? quando? e onde? — Os deuses ficam mudos!
Tu, atém-te ao *porque* (*Weil*) e não perguntes *por quê* (*Warum*?)!"

O porquê na conferência citada é o durar, aquilo que perdura como destino. Em meio ao *que* (*Dass*) e no seu sentido, pode o pensamento constatar também algo tal como necessidade na sucessão, algo tal como "legalidade" e lógica. Assim pode-se dizer que a história do ser é a história do crescente esquecimento do ser. Entre as transformações epocais do ser e a subtração pode ver-se uma relação que, porém, não é a de uma causalidade. Pode-se dizer que quando mais nos afastamos da antiguidade do pensamento ocidental, da *alétheia*, quanto mais esta é esquecida, tanto mais progride e avança o saber, a consciência, retraindo-se assim o ser.

Esta subtração do ser fica cada vez mais velada.

No *Kryptesthai* de Heráclito pronunciou-se, pela primeira e última vez, o que é a subtração. O recuar da *alétheia* enquanto *alétheia* libera as transformações do ser da *enérgeia* para a *actualitas* etc.

Desta significação de transformação, que é afirmada da metafísica, deve-se distinguir bem precisamente aquela que é visada, quando se fala

que o ser se transforma — a saber, no *Ereignis.* Aqui não se trata de uma manifestação do ser que, como nova, pudesse ser comparada às figuras metafísicas do ser. Entende-se, muito antes que o ser — junto com todas as suas revelações epocais — está contido no destino, mas que, como destino, é reassumido dentro do *Ereignis.*

Entre as formas epocais do ser e as transformações do ser no *Ereignis,* situa-se o arrazoamento. Este é, por assim dizer, uma estação intermediária, oferece uma dupla perspectiva, é — assim se poderia dizer — uma cabeça de Jano. Pode significar ainda como que uma continuação da vontade de vontade e assim ser compreendida como a extrema característica do ser. Mas é, ao esmo tempo, uma forma prévia do próprio *Ereignis.*

No transcurso do seminário, falou-se repetidas vezes de experimentar. Assim, entre outras coisas, se disse: O despertar no interior do *Ereignis* deve ser experimentado, não pode ser demonstrado. Uma das últimas questões levantadas referiu-se ao sentido deste experimentar. Viu-se uma certa contradição no fato de o pensamento mesmo dever ser a experiência do estado de coisas, sendo, de outro lado, apenas a preparação da experiência. Portanto, assim se concluiu, o pensamento (também o pensamento que foi tentado no próprio seminário) não é ainda a experiência. Que é, então, esta experiência? Seria a renúncia ao pensamento?

De fato, porém, pensar e experimentar não podem ser opostos como uma espécie de alternativa. O que ocorreu no seminário permanece a tentativa de uma preparação do pensamento, portanto, do experimentar.

Mas a preparação já ocorre com o exercício do próprio pensamento, na medida em que o experimentar não é nada de místico, nenhum ato de iluminação, mas a entrada na residência do *Ereignis.* Assim, o despertar dentro do *Ereignis* permanece algo que deve ser experimentado, mas justamente enquanto tal, algo que primeiro está necessariamente ligado ao despertar do esquecimento do ser para o *Ereignis.* Permanece, portanto, primeiro, um acontecer que deve ser mostrado e deve sê-lo.

O fato de o pensamento estar no estágio da preparação não significa que a experiência seja de outra natureza que o pensamento preparador como tal. O limite do pensamento preparador reside em outra parte. De um lado, no fato de que, possivelmente, a metafísica permaneça assim em seu estágio final, de que o outro pensamento não pode chegar à manifestação — e, contudo, *é.* Neste caso aconteceria com o pensamento que, como provisório (precursor), avança o olhar até o *Ereignis,* somente pode mostrar — quer dizer, dar indicações que terão como tarefa possibilidade a orientação para a entrada na morada do *Ereignis* — algo semelhante ao que aconteceu com a poesia de Hölderlin, que durante um século não esteve presente — e, contudo, era. De outro lado, o limite do pensamento preparador reside no fato de a preparação só poder ser produzida pelo *pensamento* numa perspectiva particular. A preparação é realizada, sempre de outra maneira, também na poesia, na arte etc., nas quais igualmente acontece um pensar e um falar.

Após ter sido lida, com conclusão, *A Viravolta,* da série de conferências *Um lance de olhos no interior do que é* — para que, por assim dizer, aquilo que foi discutido durante o seminário fosse, ainda uma vez, ouvido a partir de uma outra perspectiva e de maneira mais unitária —, colocaram-se algumas questões, respondidas brevemente.

A recusa de mundo de que se fala em *A Viravolta* está em conexão com a recusa e a suspensão do presente em *Tempo e Ser.* Pois de recusa e suspensão pode-se falar também ainda no *Ereignis,* na medida em que estas duas palavras se referem aos modos como se dá tempo. Agora não resta dúvida de que a discussão do *Ereignis* é o lugar da despedida de ser e tempo; estes, porém, permanecem, de certa maneira, como o dom do *Ereignis.*

Da finitude do ser foi primeiro falado no livro sobre Kant. A finitude do *Ereignis,* a que se fez referência durante um seminário, a finitude do ser, da quaternidade, distingue-se, porém, daquela, na medida em que não é mais pensada a partir da relação com a infinitude, mas como finitude em si mesma: finitude, fim, limite, aquilo que é próprio — o estar protegido dentro do que é próprio. Nesta direção — quer dizer, a partir do próprio *Ereignis,* a partir do conceito de propriedade — é pensado o novo conceito de finitude.

"Mas o acusado fez sinal que não. Era necessário estar presente, disse ele, quando se fosse chamado; mas tomar a iniciativa de chamar seria o maior erro que se poderia fazer." (Erich Nossak — *Audiência Impossível.*)

ÍNDICE